

# N25

DICIEMBRE 2023



**Canoa de doble proa (proa = popa) en plena faena sobre aguas de Tasajeras.  
Fuente: Daniel Miguel Nieva Sanz**

# EL CAMINO HACIA EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD SEXOGENÉRICA EN MÁLAGA: MEMORIA DEMOCRÁTICA, CAMBIOS SOCIALES, VISIBILIDADES Y EXCLUSIONES

## THE ROAD TOWARDS THE RECOGNITION OF GENDER DIVERSITY IN MALAGA: DEMOCRATIC MEMORY, SOCIAL CHANGES, VISIBILITIES AND EXCLUSIONS

Luis Puche Cabezas  
*Universidad de Málaga*

### RESUMEN

En este artículo se plantean algunas claves tanto socioculturales como históricas, geográficas, económicas y socioespaciales para entender el lugar que ocupa a día de hoy Málaga en relación con la diversidad sexual y de género. A partir de una investigación de carácter eminentemente cualitativo y desde el enfoque de la antropología de orientación pública, se traza el camino recorrido por la ciudad de Málaga y su vecina Torremolinos desde los años del tardofranquismo - en los que se convirtieron en un núcleo decisivo de innovaciones sociosexuales - hasta la actualidad. En este arco temporal, la visibilidad y la presencia pública de las personas hoy denominadas LGBT+ no han hecho más que crecer. Sin embargo, han estado lastradas por las asimetrías de género y caracterizadas por un fuerte protagonismo masculino que, poco a poco, va dejando paso en los últimos años a la conquista de la visibilidad pública por parte de las mujeres y de las personas que no encajan en los modelos normativos de masculinidad y de feminidad. Estos avances han corrido en paralelo de exclusiones, violencias y vulnerabilidades sociales

interseccionales que siguen afectando a determinados sectores de la población y que marcan el camino futuro por recorrer.

**Palabras clave:** Diversidad sexual; LGBT+; Estudios urbanos; Memoria democrática; Cambio social; Andalucía.

## **ABSTRACT**

In this article some socio-cultural, historical, geographical, economic and socio-spatial keys are presented to understand the place that Malaga occupies today in relation to sexual and gender diversity. The results presented here come from applied anthropological research. The path traveled by the city of Malaga and its neighbor Torremolinos from the late Franco years - in which they became a decisive nucleus of sociosexual innovations - to the present is traced. In this time frame, the visibility and public presence of people today called LGBT+ have only grown. However, they have been weighed down by gender asymmetries and characterized by a strong male role that, little by little, has given way in recent years to the conquest of public visibility by lesbian and bisexual women and people who do not fit in the normative standards of masculinity and femininity. These advances have run parallel to intersectional exclusions, violence and social vulnerabilities that continue to affect certain sectors of the population and that mark the future challenges to be achieved.

**Keywords:** Sexual diversity; LGBT+; Urban studies; Democratic memory; Social change; Andalusia.

## INTRODUCCIÓN

En este artículo se plantean algunas claves tanto socioculturales como históricas, geográficas, económicas y socioespaciales para entender el lugar que ocupa a día de hoy Málaga (una ciudad del sur de España con unos 600.000 habitantes) en relación con la diversidad sexual y de género. Para ello, se trazará el recorrido que ha seguido la ciudad en las últimas décadas, se abordarán los cambios sociales experimentados, así como los procesos que siguen en curso y los desafíos pendientes de cara al futuro. Los datos que se presentan provienen de un estudio-diagnóstico sobre la realidad de la diversidad sexual, familiar y de género en la ciudad de Málaga<sup>1</sup>; un estudio que ha servido posteriormente para sustentar el I Plan Municipal sobre Diversidad Sexual, Familiar y de Género de Málaga, diseñado a lo largo del año 2019 en base a los hallazgos y recomendaciones que se aportaron en aquel diagnóstico. Este texto es el resultado, por tanto, de una experiencia de investigación aplicada o, siguiendo la formulación de Juan Carlos Gimeno, de antropología de orientación pública. Esta modalidad aplicada de la disciplina “está relacionada con una visión problematizadora de la antropología que busca mostrar y desarrollar su capacidad para enfrentarse de manera eficaz a la comprensión de los problemas sociales del mundo contemporáneo (...) iluminando tales problemáticas y contribuyendo a su discusión pública con la explícita intención de participar activamente en la propuesta y puesta en marcha, incluyendo la evaluación y análisis de sus consecuencias, de las transformaciones sociales que se están produciendo” (Gimeno, 2008: 246).

La oportunidad de un trabajo como este hay que enmarcarla en un momento social de efervescencia en materia de diversidad sexogenérica. Las personas que rompen con las sexualidades y expresiones de género tradicionales cada vez están más presentes y son más visibles en la vida pública y privada debido al indudable avance experimentado por la sociedad española en las últimas décadas en términos de igualdad, derechos sexuales y reconocimiento de la diversidad. Este avance es deudor de las luchas emprendidas desde los tiempos de la dictadura franquista por las mujeres feministas y por los movimientos de liberación sexual, cuyos frutos legislativos y socioculturales resultan a día de hoy evidentes. La legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo que se formalizó hace ya casi dos décadas (2005) y la más reciente ley estatal para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI (2023),

---

1. El estudio estuvo financiado por el Ayuntamiento de Málaga a través de una convocatoria pública: la X Beca *Málaga Participa* del Área de Participación Ciudadana en colaboración con el Área de Derechos Sociales del citado ayuntamiento.

así como las leyes autonómicas específicas que se han ido aprobando<sup>2</sup>, suponen un nuevo marco normativo que aborda multidimensionalmente las problemáticas de este grupo poblacional y que lo hace en un sentido de reparación de las injusticias históricas cometidas hacia él y de salvaguardia del derecho a autodeterminar sus formas de habitar el género, el cuerpo y la sexualidad, así como a disfrutar de vidas libres de violencia y de gozar de un reconocimiento social igualitario. Este trayecto legislativo, indudablemente, es reflejo de y se entrelaza con una aceptación cada vez mayor de estas realidades en el plano social.

La producción investigadora en torno a ello no ha dejado de crecer en los últimos años en el ámbito español y contamos con un corpus importante de investigaciones en las que se estudia la diversidad LGBTI+ desde múltiples perspectivas, incluida la perspectiva antropológica (Langarita y Mas, 2017). No son tan abundantes, sin embargo, los estudios específicos sobre contextos locales y urbanos, y sobre el modo en que estos han condicionado, integrado y moldeado tales conquistas y realidades sociales (Langarita, Mas y Jubany, 2019); mucho menos, aún, en el caso de Andalucía (Cáceres y Valcuende, 2014). Contamos, en todo caso, con un creciente número de valiosas contribuciones al respecto, algunas de las cuales han servido de fundamento e inspiración para el presente estudio. Entre ellas, una investigación realizada en Zaragoza que indagó sobre los usos socioespaciales de las personas LGBT+ desde una perspectiva geográfica, sociológica y cartográfica (Illana *et al.*, 2014); otra en torno al madrileño barrio de Chueca desde la perspectiva de la antropología urbana (Domínguez, 2018); un estudio realizado en la ciudad de Barcelona y dedicado a las personas mayores LGBT que la habitan, desde la disciplina del trabajo social (Mesquida, Quiroga y Boixadós, 2016); el proyecto europeo *Diversity*, desarrollado en seis ciudades europeas de tamaño pequeño y mediano entre las que se encuentran Sabadell y Girona (Jubany, Bestard y Mas, 2016); un nuevo estudio localizado en Madrid que ha indagado sobre la salud sexual y reproductiva de las personas LGBTI+ (Fernández-Garrido, 2017); o el reciente análisis del caso de Maspalomas (Gran Canaria) centrado en las representaciones y efectos del turismo gay (Blanco-López, Pichardo y Valcuende, 2023).

Gracias a estos estudios y a otros realizados a nivel estatal (Devís-Devís *et al.*, 2016; Pichardo, 2019), sabemos que junto a los avances y a la creciente visibilidad y reconocimiento de la diversidad que observamos en muchas de nuestras ciudades, permanece una matriz de discriminaciones, exclusiones y violencias de distinto grado

---

2. En el caso de Andalucía, la Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía, y la Ley 8/2017, de 28 de diciembre, para garantizar los derechos, la igualdad de trato y no discriminación de las personas LGTBI y sus familiares en Andalucía.

que actúa de manera multidimensional, tanto en entornos urbanos como rurales y tanto en la vida pública como en los ámbitos privados.

## 1. METODOLOGÍA

Este estudio se llevó a cabo en un plazo de 8 meses entre los años 2018 y 2019 y para ello se hizo uso de una estrategia metodológica mixta que combinó técnicas cualitativas y cuantitativas. El mayor peso, en todo caso, lo tuvieron las técnicas cualitativas, que se consideraron las más adecuadas para cumplir con los objetivos planteados: realizar una primera cartografía de la cuestión en la ciudad de Málaga, detectar problemáticas en un terreno aún bastante inexplorado, identificar necesidades y comprender los significados y las vivencias desde la voz propia de las personas LGBT+<sup>3</sup> y de aquellas que conocen a fondo su realidad.

El trabajo de campo constó de varias fases. En primer lugar, la realización de 17 entrevistas en profundidad a agentes sociales clave de la ciudad y a personas expertas en diversidad sexogenérica: cinco activistas locales (con especialización en distintas cuestiones: diversidad familiar, diversidad cultural, realidades trans, educación, memoria democrática y asuntos religiosos), una jurista, un miembro de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado, una psicóloga, una trabajadora social municipal, un experto en migración y asilo, dos profesionales sanitarios especialistas en salud sexual, tres docentes de enseñanzas no universitarias y dos investigadores de la Universidad de Málaga.

En una segunda fase, se realizaron grupos focales con personas LGBT+ de la ciudad atendiendo a perfiles diversos (mujeres, hombres, jóvenes, mayores, personas trans y familias homoparentales). Estas entrevistas y discusiones grupales ayudaron a triangular los datos procedentes de las entrevistas a expertos/as y, sobre todo, a concretarlos en experiencias de vida. Además, dieron origen a un importante caudal de propuestas y recomendaciones para la acción municipal que quedaron recogidas en el informe en el que se basa este artículo (Puche, 2019). Algunas de las personas participantes en estas entrevistas expresaron que las conversaciones mantenidas en el marco de la investigación supusieron para ellas una oportunidad valiosa de poner en común sus ideas y experiencias

---

3. A lo largo del artículo se hace uso de las siglas LGBT+ (y no de otras fórmulas posibles: LGBTIQ+, LGBTI, etc.) porque el estudio realizado se ha centrado principalmente en las realidades de mujeres lesbianas, hombres gais, personas bisexuales y personas trans. El signo “+” al final busca dar cabida a otras realidades que también han aparecido en la investigación de manera minoritaria, como la de las personas que se identifican como no binarias. Se excluye de manera deliberada la “I” que a menudo acompaña a las siglas LGBT porque no se ha abordado en esta investigación la realidad de las personas intersexuales debido a su especificidad, a que no comparte los mismos estigmas ni dificultades que sí que comparten en buena medida las realidades LGBT (Gregori, 2014) y a las limitaciones temporales y presupuestarias de la investigación. La intersexualidad es una realidad que desborda los límites de una investigación como esta y que merece ser tratada separadamente.

con otras personas afines, señalando la escasez de espacios de diálogo sobre cuestiones relativas a la sexualidad y el género en la ciudad y la necesidad de fomentarlos como una forma productiva de participación y vínculo social. Tanto las entrevistas a personas expertas como las entrevistas grupales se acompañaron de observación participante en distintos contextos relevantes para la investigación: entornos asociativos y activistas, equipamientos municipales, acontecimientos institucionales del ayuntamiento relacionados con la diversidad sexogenérica, espacios públicos y lugares de ocio.

Por último, además de esta aproximación cualitativa, se diseñó y distribuyó un cuestionario on-line destinado a población LGBT+ residente en Málaga o en su provincia. El total de respuestas válidas que se analizó fue de 135. Hay que destacar la mayoritaria participación de hombres gais (58%) en la encuesta, y en menor medida de mujeres lesbianas o bisexuales (en torno al 27%) y personas trans (en torno al 15%).

La selección y captación de informantes se nutrió de las redes académicas, activistas, personales e institucionales que se activaron a lo largo del estudio, así como de la técnica de la bola de nieve, que se extendió de manera rápida y fructífera<sup>4</sup>.

## **2. EL IMAGINARIO DE MÁLAGA COMO UNA CIUDAD AMIGABLE CON LA DIVERSIDAD: LUCES Y SOMBRAS**

Existe una percepción mayoritaria, de acuerdo con los datos cuantitativos obtenidos, según la cual Málaga sería una ciudad amigable con la diversidad sexogenérica. En una escala de puntuación de 0 a 5, el 87 % de las personas que han respondido al cuestionario on-line le han otorgado a la ciudad una puntuación de 3, 4 o 5 puntos en relación con su nivel de aceptación de la diversidad LGBT+. Traduciendo esas puntuaciones a un lenguaje cualitativo, podríamos afirmar que para la mitad de la muestra, la ciudad es concebida como un lugar bastante (o muy) amigable y seguro, mientras que aproximadamente para la otra mitad se trata de un espacio en el que se detectan situaciones de discriminación cotidiana aunque esta no sería de alta intensidad, por lo que la conciben como medianamente amigable y segura. Al igual que en el estudio realizado por Langarita, Mas y Jubany (2019: 487), cuando nos acercamos cualitativamente a estas percepciones, comprobamos que la idea de inseguridad se restringe vagamente (y prejuiciosamente) a determinados barrios de la ciudad que se identifican con una otredad amenazante atravesada por la clase y la etnicidad, aquellos distritos a los que se atribuye mayor carga migrante o étnicamente diversa y en los que residen las clases populares y obreras:

---

4. Todas las entrevistas y conversaciones mantenidas para este trabajo, así como todos los cuestionarios, han sido tratados garantizando la confidencialidad y el anonimato, de ahí que no se ofrezca más que una información genérica sobre las personas participantes.

“Quizás hay zonas en Málaga, como Palma-Palmilla donde las cosas sean más difíciles, no lo sé porque no he estado allí, pero quizás... Esas zonas, si en ellas hay más problemas, pues serán las zonas en las que haya que trabajar más estos temas, dedicar más tiempo a enseñar y que se vea que no es antinatural sino natural, y que vean que también pueden tener familiares o amigos que son del colectivo” [Mujer activista].

En todo caso, tanto las ideas expresadas en las entrevistas como en los cuestionarios, dibujan Málaga de forma mayoritaria como una ciudad abierta y respetuosa con la diversidad. Uno de los informantes señalaba algunos factores clave que explicarían esta circunstancia: Málaga goza de una localización geográfica estratégica que la ha hecho recibir un turismo nacional e internacional muy variado desde hace décadas y que además la ha convertido en deudora del laboratorio de libertades sexuales y formas alternativas de convivencia en que se convirtió la vecina localidad de Torremolinos a partir del último tramo de la dictadura de Franco. En palabras de este activista, que ha observado (y protagonizado) en primera persona los cambios vividos por Málaga desde los años sesenta del siglo XX hasta hoy:

“Málaga, por sus particularidades, es una de las ciudades más cosmopolitas de España. Creo que es la ciudad menos clasista de España. Esto favorece mucho el que personas de diversas sensibilidades puedan convivir aquí sin grandes riesgos. No se ve gran homofobia en Málaga y nunca la hubo a excepción de los años de la Dictadura, donde era lo común, era algo impuesto por el sistema, pero no era algo que saliera *motu proprio* de la gente. Yo creo que Málaga es una de las ciudades más amables para vivir los homosexuales. La prueba es que cuando las cosas estaban muy mal en el resto de España, esto ha sido la vanguardia LGBT, incluso vanguardia en Europa. Durante el franquismo, el turismo hizo mucho, porque importó a nuestro país otros modos, otras culturas, otras formas de ver la vida y de vivir, otras mentalidades, y ayudó a que estas zonas, que fueron las que recibieron el turismo, cambiaran. (...) Hoy día, la homofobia, si la hay, es minoritaria, el tono general no es negativo. Y para conocer las fuentes de esto tienes que ir a Torremolinos. Lo más significativo en cuanto a Málaga es Torremolinos. Del icono no podemos olvidarnos. Siempre ha sido vanguardia y va a seguir siéndolo porque hay una colonia de personas LGBT de todos los países que vive allí. Porque esto [Málaga ciudad] era un relicario intocable cuando yo era joven. Había que ir a Torremolinos, que era como ir a un lugar de pecado, pero tanto para mí como para los chavales heterosexuales. Íbamos allí en manada, íbamos a Calle Córdoba a las 4 de la tarde a coger ese autobús, aquel Portillo... Y eso era así. Era como ir a otro mundo, como traspasar una frontera” [Experto en memoria democrática y activista].

Las entusiastas palabras de este informante apuntan al final, sin embargo, a la existencia de una frontera permeable entre Málaga y Torremolinos que, al tiempo que habría permitido en las últimas décadas la transformación de las mentalidades, el disfrute de ciertas libertades y los desplazamientos constantes entre uno y otro lugar para la población LGBT+, habría actuado estableciendo una separación entre lo que él denomina “el relicario” (una Málaga-capital más conservadora y vigilante de la ortodoxia sexual y de género) y aquel foco de innovaciones sociosexuales en que se convirtió Torremolinos. Esta dualidad e interconexión de mundos muy próximos pero que a la vez eran vividos como ámbitos separados, explicaría, siguiendo a otras de las personas entrevistadas, el cierto estancamiento y el mayor conservadurismo en que se habría instalado Málaga en materia de aceptación y visibilidad de la diversidad sexual con respecto a su municipio vecino (que hasta 1988 fue un distrito más de la ciudad de Málaga). La cercanía de Torremolinos habría servido como válvula de escape para muchas personas que habrían optado por llevar en Málaga una vida más acorde con las convenciones sociales (una vida a menudo “dentro del armario”) de la cual podían escapar cada poco tiempo desplazándose a Torremolinos a expresarse con libertad al resguardo del cosmopolitismo, la liberalidad y el mayor anonimato que favorecía este enclave costero. Esta doble realidad no aparece solo como una cuestión del pasado, sino que, como destacan varias de las personas consultadas, sigue ejerciendo una importante influencia en el modo en que Málaga vive la diversidad sexual hoy día:

“En Málaga pasa una cosa: yo creo que la gente tiene ya la cultura de que todo lo gay (las lesbianas son otro tema) está en Torremolinos. De toda la vida, la gente tenía su vida normal y decente en Málaga y luego su otra vida en Torremolinos. Se buscaba de algún modo mantener la respetabilidad en Málaga y luego... Eso sigue vigente. Aquí pusieron un bar solo para gais cerca de la Catedral y era el único que había en Málaga y al final lo cerraron. Y luego otro en Madre de Dios y duró meses. La gente de Málaga se va a Torremolinos, no sé si es por no marcarse aquí como personas LGBT o porque allí hay más oferta de ocio y van allí directamente. El orgullo se ha hecho dos veces en Torremolinos y se ha puesto hasta arriba. En cambio, en Málaga se intentó una vez hacer por calle Larios una especie de desfile con una bandera y no fue casi nadie. Y no sé si es por esa mentalidad de que lo LGBT solo tiene cabida en Torremolinos o por qué” [Abogada y activista experta en delitos de odio].

Otro de los informantes subraya esta misma duplicidad:

“El centro de la ciudad es pequeño, no estamos hablando de un gran centro. Además, es un centro muy tradicional en cuanto a su modo de ocio, siempre ha estado girando en torno a ese mundo tan cerrado de la Semana Santa, a un

comercio muy tradicional que ahora se va abriendo, hubo una Movida, pero pequeña, se han definido algunos negocios gays pero abiertos, mixtos, los intentos que ha habido de montar negocios LGBT han fracasado... Por un lado, puede ser que sea por el cosmopolitismo que tiene Málaga que hace que no sea necesario un sitio exclusivo para gays, y otro paradójicamente porque al ser esto un espacio tan acotado para los negocios y tan pequeño, el gay no se siente cómodo al expresarse en un espacio tan marcado. El sitio más explícito en lo afectivo-sexual está en Torremolinos, que permite mayor anonimato, porque aquí es todo muy marcado” [Experto en memoria democrática y activista].

Se ha subrayado, además, que esta centralidad de Torremolinos en la vida LGBT+ malagueña conllevaría una ambivalencia. Si bien Málaga, a través de Torremolinos, constituye un referente turístico para el colectivo gay, “lo cual es muy bueno”, es posible identificar en ello, a juicio de otra de las personas entrevistadas, una dimensión también negativa: y es el predominio de una clase de público (hombres gays en su mayoría) que acude a esa localidad “exclusivamente en busca de diversión, de vacaciones y de fiesta, por lo que se echan en falta iniciativas que aborden otros aspectos” y que puedan arraigar en la ciudad de Málaga para un espectro más amplio de su población. En efecto, el papel del mercado turístico en la configuración de ciertas realidades urbanas e imaginarios socioculturales en torno a lo LGBT+ ha sido central en el caso español (Blanco-López, Pichardo y Valcuende, 2023) y Málaga ha vivido de manera específica un proceso intensivo de turistificación y gentrificación que comienza a ser percibido como insostenible y problemático (López, 2020). Así ha aparecido señalado de manera recurrente en buena parte de las entrevistas, en las que se ha señalado la necesidad de ir más allá de la mercantilización<sup>5</sup>, del turismo “para gays” o de la potenciación de locales de ocio específicos, apostando por abordar la diversidad sexual, de género y familiar en todas las esferas de la vida local y para los diferentes perfiles de población, no solo pensando en turistas masculinos con hábitos de consumo asociados al ocio nocturno<sup>6</sup>.

Junto a estos elementos de crítica, entre las personas encuestadas aparece también una percepción mayoritariamente positiva de los cambios que se han producido en Málaga en

---

5. Sobre los procesos de mercantilización del “Orgullo”, ver Domínguez (2018) o Enguix (2019).

6. Como reacción a este tipo de procesos identificación de lo LGBT+ como nicho urbano de mercado y sus normatividades asociadas, cada vez surgen más reacciones y respuestas positivas a nivel local que desafían tal modelo. Resulta interesante, en este sentido, el análisis de Barreto (2020) sobre el movimiento *agrocuir* en el contexto rural gallego, que se presenta como una impugnación de la “metronormatividad”, es decir, de aquella tácita jerarquía entre lo urbano (metropolitano) y lo rural que da por hecho que los entornos urbanos serían más favorables para la diversidad sexogenérica que los rurales, invisibilizándose así las redes *queer* que se despliegan fuera de las ciudades.

la última década en materia de aceptación de la diversidad LGBT+. Un 62% de las personas que respondieron al cuestionario consideraban que la ciudad había experimentado una gran evolución en este aspecto, mientras que el 34% consideró que la evolución habría sido menos importante, aunque no desdeñable.

Como ya se ha señalado, esta evolución ha ido acompañada de avances legislativos, como la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo, que produjo incrementos significativos en la aceptación social de las personas homosexuales y las familias homoparentales (Montes *et al.*, 2016). Además, en este tramo reciente de nuestra historia se han producido conquistas de derechos no solo para las parejas de personas del mismo sexo sino también para las personas trans y para otras dimensiones de la diversidad sexogenérica gracias a las distintas leyes, tanto estatales como autonómicas, que se han ido promulgando en estos años. Algunas de las informantes de más edad han hecho especial hincapié en estos logros legales y en su incidencia en el cambio de las mentalidades y el clima social de mayor aceptación y seguridad del que se goza a día de hoy en Málaga, pese a que la homofobia no habría sido erradicada:

“Desde que nos podemos casar, y a raíz de ahí, la gente se abrió más. A raíz de ahí la gente tiene más libertad y eso ha cambiado mucho las mentalidades. Todavía hay gente que te mira con mala cara o en determinados barrios me pueden hasta pegar una paliza, de eso hay, pero las cosas han cambiado. Si alguien te critica o te dice algo por la calle o en tu vida privada, tenemos los derechos, que antes no los teníamos” [Participante en grupo focal de mujeres mayores].

Otro de los expertos entrevistados señalaba el carácter siempre precario de estas conquistas legales y apuntaba hacia el hecho de que en estos últimos años y en la actualidad estarían siendo las personas trans las que estarían dinamizando más los cambios sociales en materia LGBT en Málaga, donde percibe un cierto estancamiento en lo que se refiere al resto de las siglas (LGB+):

“No tengo claro que los cambios hayan sido lineales. Debido a que en los últimos años se ha descuidado la financiación a las asociaciones y no se han hecho campañas, veo que la gente joven vuelve a tener prejuicios sobre el colectivo LGBT, creo que estamos en un momento de estancamiento. El mayor impulso actual se está dando en el colectivo trans. El colectivo y las personas que lo representan están dando un impulso muy fuerte para la lucha por los derechos de las personas trans que han estado hasta ahora discriminadas entre el propio colectivo. Más allá del matrimonio igualitario, no ha habido referencias legales al colectivo y ahora con la ley andaluza están pegando fuerte las trans. Pero con respecto al resto del colectivo creo que el movimiento se ha estancado un poco. Estamos en un momento de parón” [Investigador y docente universitario].

Este estancamiento es visto también como el resultado de una población LGBT+ malagueña que sigue viviendo con ciertas precauciones a visibilizarse en la ciudad y a reivindicar el ejercicio de sus derechos recién conquistados, ya sea por miedo a posibles agresiones o por una homofobia interiorizada que les empuja a no mostrarse abiertamente. Uno de los profesionales entrevistados apuntaba, en esta línea, hacia la necesidad de reactivar la acción colectiva, romper con la invisibilización social e incentivar el disfrute, tanto en la vida pública como privada, de este nuevo escenario de protección legal, del cual se subraya que “no ha caído del cielo” sino que es el resultado de arduas luchas por la libertad y por la igualdad, así como de muchas vidas pioneras que se quedaron por el camino:

“Yo comparo Málaga con ciudades a las que he viajado por ocio y yo aquí voy de manera totalmente libre [con mi pareja] y cada vez las miradas de la gente, que yo creo que son de sorpresa [y no de rechazo], son menores. Con lo cual la visibilización se está haciendo. (...) Estamos haciendo entre todos que esto funcione y que esto avance. Y dentro de todo lo que hemos conseguido, yo vuelvo a hacerme eco de que tenemos que, no ya luchar, sino disfrutar los derechos que tenemos. Si no los disfrutamos, ¿qué coño estamos haciendo? ¿Cuántas personas han perdido la vida por esto? ¿Cuántas personas han luchado?” [Experto en seguridad].

### **3. BREVE MEMORIA LOCAL DE LA MOVILIZACIÓN POR LAS LIBERTADES SEXUALES**

La dinámica de avances legales y cambios en las mentalidades señalada hasta aquí no se ha producido por generación espontánea ni se debe de manera exclusiva a las leyes aprobadas en los últimos años o a las innovaciones puntuales que se han producido en los imaginarios televisivos o cinematográficos (donde se han ido introduciendo algunos personajes gays, lesbianas o trans desde ópticas no estigmatizantes), algo que también ha sido interpretado como motor de cambio. La memoria de los avances en materia LGBT+ es mucho más larga y, particularmente en Málaga, conoció uno de sus momentos fundacionales en los últimos años del franquismo y durante la transición a la democracia, momento en el cual nace el primer colectivo de liberación homosexual de Andalucía y uno de los primeros del Estado, una organización plenamente vinculada al ambiente torremolinense llamada Unión Democrática de Homosexuales de Málaga. (dada a conocer en 1977). Merece la pena que nos detengamos brevemente en esta génesis del movimiento LGBT andaluz porque supone un acontecimiento histórico que ha sido prácticamente borrado de la memoria colectiva malagueña aunque de él han dependido

muchos de los avances posteriores de la ciudad y de su entorno en materia de diversidad sexual<sup>7</sup>.

La Unión Democrática de Homosexuales de Málaga (U.D.H.M. a partir de ahora) nació del entrecruzamiento de varias circunstancias sociales y personales que merecen ser detalladas. La primera de ellas tiene que ver con los nuevos aires de libertad que arraigaron en Torremolinos desde los años sesenta, especialmente a través de los espacios de intercambio social frecuentados por personas LGBT+ (bares, clubes)<sup>8</sup> que proliferaron en un contexto cosmopolita, diverso y permisivo estrechamente ligado al turismo internacional (Cáceres y Valcuende, 2023: 314-348). En este enclave tan europeo, se empezaron a oír los ecos de Mayo del 68 y especialmente del activismo anglosajón por la liberación homosexual, un activismo que cristalizó en torno a las revueltas del *Stonewall Inn*<sup>9</sup> en 1969, todo lo cual sirvió para despertar las conciencias activistas de los homosexuales españoles (Berzosa, 2014: 74). Por otra parte, hay que tener en cuenta el recrudescimiento de la represión franquista (sobre todo hacia la homosexualidad masculina, aunque no únicamente) que tuvo lugar en los años setenta con la aprobación en 1970 de la “Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social” - que sucedía a la *Ley de prevención y de medidas de seguridad contra vagos y maleantes*, aplicada desde los años cuarenta para reprimir a los “desviados sexuales” (Platero, 2014: 155) – y, junto a ella, un articulado punitivo en los Códigos Penal y Militar que castigaba, entre otros aspectos, el escándalo público y los atentados contra la moral, el pudor y las llamadas

---

7. Aunque el reconocimiento en Málaga hacia esta historia y estos personajes pioneros sigue en gran medida pendiente, la necesaria recuperación de la memoria del movimiento LGBT+ en Andalucía inició hace ya años su recorrido y se ha concretado tanto en investigaciones pluridisciplinarias y publicaciones científicas diversas (Cáceres y Valcuende, 2014, 2023; Cuevas y Martín, 2018; Cáceres *et al.*, 2021) como en la reivindicación desde distintos espacios activistas de la memoria democrática del movimiento LGBT+ andaluz .

8. No en vano, es en 1962 cuando abre en Torremolinos el que ha sido considerado como el primer bar gay de España, el *Tony's bar* (Cuevas y Martín, 2018: 1).

9. Como señala Berzosa, estas revueltas fueron la contundente respuesta dada por un grupo de personas homosexuales y trans ante la redada policial que tuvo lugar el 28 de junio de 1969 en el bar *Stonewall Inn* del barrio Greenwich Village en Nueva York, donde se habían concentrado tras la celebración del funeral de Judy Garland. “*En otras ocasiones la policía ya había irrumpido violentamente en distintos lugares de reunión homosexual, incluso en ese mismo establecimiento. Pero la respuesta que recibieron aquella noche fue inusitada, pues los clientes reaccionaron ante la redada de forma violenta. Esperaron a los policías a la salida del bar para hacerles frente lanzándoles todo lo que encontraron, incluso prendieron fuego al local (...)* Entre los protagonistas de los disturbios de aquella noche se encontraban las minorías más desfavorecidas y marginadas dentro de la propia comunidad gay, como las lesbianas, los chaperos, las “locas”, las drag-queens o las personas transexuales, y esto no hizo sino radicalizar aún más el enfrentamiento” (Berzosa, 2014: 78; Carter, 2004: 163-165).

“buenas costumbres”<sup>10</sup>. Todo este aparato punitivo impregnó de estereotipos y prejuicios homófobos el imaginario colectivo y, además, se tradujo en una represión judicial, material, psicológica y corporal que, por ejemplo, en Madrid, hizo que en tan solo un año (entre 1974 y 1975) 152 personas fueran juzgadas por homosexualidad (Aliaga y Cortés, 1997: 93), cifra que si se extrapola al conjunto del estado, resultaría en la apertura de unos 3.600 expedientes por homosexualidad y 1.000 condenas a varones por este motivo entre 1970 y 1979 (Gimeno, 2004: 27). En un manifiesto de la propia U.D.H.M. se denunciaba, además, la existencia de algo parecido a un campo de concentración para homosexuales en Andalucía: “Centenares de homosexuales somos conducidos a este centro como vulgares delincuentes, oscilando las condenas de tres meses a seis años, donde somos explotados y humillados” (*Ibidem*). En efecto, en Huelva estuvo abierto en aquellos años un “Centro de Reeducción de homosexuales varones” en el que se recluyó de forma mayoritaria a hombres homosexuales, pero también a algunas mujeres trans<sup>11</sup> que eran tratadas como varones; un lugar donde se sometía a los prisioneros a trabajos forzados, palizas e incluso a terapias aversivas como descargas eléctricas y vomitivos (*Ibidem*).

Los efectos subjetivos de esta represión brutal, que dejó a muchas personas homosexuales y trans fuera de juego y traumatizadas de por vida, encendieron sin embargo en otras la llama y la rabia que animaron lo que por entonces se llamó el movimiento de “liberación homosexual” y que constituye la raíz del movimiento LGBTI+ actual; poco a poco, este movimiento iría sumando la complicidad de algunos sectores y partidos políticos de izquierdas que, pese a sus reticencias iniciales y los prejuicios homófobos que arrastraban, fueron desempeñando progresivamente un papel amplificador de aquellas primeras demandas y reivindicaciones vividas en la clandestinidad. Uno de los informantes de este estudio, que fue protagonista de aquella historia, narra cómo el entrelazamiento

---

10. Aunque en 1978 se modifican los artículos relativos a la penalización de la homosexualidad en la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, no fue hasta 1988 cuando se suprimió el delito escándalo público del Código penal. La figura del “escándalo público” penalizaba las “conductas inusuales y obscenas”, de modo que sirvió de facto para reprimir la expresión pública de la homosexualidad en nuestro país durante largos años.

11. En abril de 2018 fue renovada la placa que, desde 2014, señalaba a esta antigua cárcel onubense como un Lugar de Memoria Histórica de Andalucía. La renovación se hizo con objeto de incluir en la placa una mención a las personas transexuales y transgénero que también sufrieron la represión de la dictadura junto a los hombres homosexuales. El nuevo texto de la placa reza como sigue: “Para una generación de españoles, este establecimiento penitenciario fue símbolo de castigo y exclusión social hacia quienes decidieron ejercer su libertad y desarrollar una orientación afectiva diferente. Quede esta placa como reparación de la sociedad democrática a una injusticia histórica en recuerdo de los homosexuales y transexuales que fueron encarcelados y como compromiso de que ninguna otra generación tendrá que pasar por nada semejante” (La Mar de Onuba, 2018).

de una multiplicidad de circunstancias dio lugar a un movimiento emancipatorio que colocaba su centro de gravedad en el principio de democracia:

“Se juntaron una vivencia traumática en la cárcel, mis vivencias personales, el ambiente de Torremolinos, que era proclive, y el hecho de que desde la U.D.H.M. nos acercamos al Partido Socialista, esa fue la clave. Al dar nosotros la cara empezaron a aparecer colectivos por todas partes. Y todos tuvimos esta cronología. De una cuestión vivencial y sin experiencia política fuimos creando un movimiento. (...) Después de mi destierro y de cumplir mi pena de 18 meses de cárcel, volví a Málaga a finales del año 1974. Era cuando Torremolinos empezaba a recuperarse del gran palo que le dieron con la redada del Pasaje de Begoña<sup>12</sup>. Tuvimos allí nuestro Stonewall. Una redada con repercusiones internacionales y que dejó Torremolinos totalmente destrozado. Esto fue en el año 70-71. Allá en el 74 empezó a recuperarse Torremolinos, (...) fue reconstruyéndose todo el ambiente de Torremolinos y surge ahí, en el *Índalo* (uno de los nuevos bares), la idea de que hay que hacer algo. Éramos muy jóvenes todos, esa generación nuestra que es la que ha puesto en marcha todo el movimiento LGBT en España. Ya teníamos otra visión de las cosas, (...) teníamos información de lo que estaba pasando sobre todo en Norteamérica. El movimiento gay español iba casi al unísono de Holanda y los países escandinavos, y por delante de Alemania y otros países. Veíamos que el Régimen no iba a durar mucho, había pasado la muerte de Carrero Blanco, el impulsor de nuestra gran represión y nuestro enemigo en aquellos años... Veíamos que una brecha se abría y decidimos montar la Unión Democrática de Homosexuales. En aquellos años surgieron muchas denominaciones para las organizaciones homosexuales, con nomenclaturas inspiradas en partidos marxistas. Siendo yo de izquierdas, siempre entendí que el tema de la homosexualidad no es un tema ideológico sino de derechos

---

12. Rivera (2011) sintetiza en un artículo de prensa lo que significó esta redada: “Aquel Torremolinos sin límites lo permitió la dictadura hasta el 24 de junio de 1971, la fecha conocida como la gran redada. Dicen que desde ese momento ya nada volvió a ser igual. Hace cuarenta años la Policía entró en el pasaje de Begoña, epicentro del ambiente gay de Torremolinos. Se cerraron los bares nocturnos Evans y Noe. También se clausuró la sala de fiestas Caramela. “La decisión del Gobierno Civil está motivada en las reiteradas infracciones a la normativa en vigor referente a la moralidad pública y buenas costumbres”, publicó el diario Sur en la página 2 de su edición del 25 de junio de 1971. El gobernador civil de Málaga, Víctor Arroyo, ordenó la detención de 139 personas. Los homosexuales extranjeros fueron expulsados del país. Y la noticia saltó incluso a la edición del *Sunday Times* del 29 de junio: Tourists held in nightclub raids in Spain. También a la portada del semanario alemán *Der Spiegel*.” Como señalan Cáceres y Valcuende, esto supuso “el fin del Pasaje Begoña, que no volvería a recuperarse de ese golpe, quedando prácticamente abandonado hasta la actualidad”; sin embargo, esto no significó el fin de los bares para disidentes sexuales en Torremolinos, que siguieron existiendo, aunque con menor visibilidad (Cáceres y Valcuende, 2023: 322-324).

humanos. Simplemente había que abogar por un principio de democracia. Y en una democracia era donde podíamos reivindicar nuestros derechos humanos” [Experto en memoria democrática y activista].

Desde la clandestinidad de los inicios – en los que los miembros de la U.D.H.M. iban dando charlas en pequeños bares y organizando encuentros con una participación de gente muy limitada-, la movilización fue creciendo y ya a principios de 1977 fue cuando la U.D.H.M. llevó a cabo su primera acción reivindicativa callejera: el reparto de pasquines en la zona universitaria de El Ejido (Málaga) el 13 de enero de ese mismo año. Año en el que también se presentaron 6.000 firmas dirigidas al ministro de justicia de la época pidiendo la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, con la participación entre otros del Movimiento de Liberación Homosexual de Granada y de la Unión Democrática de Homosexuales de Málaga, como se difundió en una rueda de prensa ofrecida el 21 de mayo en la sede del Club de Amigos de la Unesco (Mortero, 2017).

En el año 1977 se celebra también la primera manifestación del “Día del Orgullo” que se conoce en el estado, un acontecimiento que se produce en Barcelona y que al año siguiente se replica en otras ciudades como Madrid o Sevilla. En el contexto de aquellas movilizaciones, la U.D.H.M reivindicó que los represaliados homosexuales fuesen incluidos en la Ley de Amnistía<sup>13</sup> (algo que no se conseguiría) y planteó la urgencia de la despenalización de la homosexualidad. En aquel momento, la U.D.H.M. sienta también las bases de unas relaciones fructíferas con las Juventudes Socialistas de Málaga, las cuales, superando sus prevenciones iniciales y en contra de la línea oficial del partido, llevaron al XIII Congreso de las juventudes socialistas de 1977 una ponencia sobre la temática homosexual que fue aprobada en dicho congreso y que constituye, siguiendo el relato de nuestro informante: “la primera vez que una organización política en España debate la cuestión homosexual en un congreso. Y esto fue a iniciativa de la federación de Málaga”. La progresiva visibilización de las realidades y demandas homosexuales fue la clave para los cambios sociales y los desarrollos legislativos que se lograrían más tarde pese a la dolorosa herida que supuso la irrupción del SIDA:

“Tuvimos un poco de miedo cuando se desencadenó todo el tema de SIDA, hubo una ola de retroceso y de no permisividad en los sitios de encuentro, pero eso pasó (...). Y a partir de esos episodios, la visibilidad ha ido a más, ha ido a más, y esa es la estrategia que ha hecho que los activistas hayamos conseguido nuestro propósito: la visibilidad. Lo que no es visible no existe, nosotros nos hemos visibilizado y por eso tenemos nuestros derechos civiles. Así de simple” [Experto en memoria democrática y activista].

---

13. La Ley 46/1977, de 15 de octubre, de Amnistía fue promulgada en España el 15 de octubre de 1977.

De acuerdo con Guasch y Mas, la victoria electoral del partido socialista a nivel estatal unos años después, en 1982, así como el ingreso de España en la Unión Europea (en 1986) favorecieron la consolidación de este modelo de activismo y de organización homosexual al estilo anglosajón, un modelo que se caracterizó, en primer lugar, por la lucha por la visibilidad y contra los estereotipos homófobos dominantes; en segundo lugar, por la tendencia a la masculinización de los gais como forma de buscar la respetabilidad y como forma de inactivar la caricatura social del homosexual afeminado: “El hombre superviril, el macho, se convirtió en el tipo idóneo en el medio homosexual” (Pollak, citado en Guasch y Mas, 2014: 5). En tercer lugar, se fueron desarrollando los espacios específicos de encuentro y de socialización homosexual, más allá de Torremolinos, en un entorno cada vez más dominado por las lógicas económicas del mercado y, por último, se legalizaron y en algunos casos crecieron y se institucionalizaron las organizaciones políticas homosexuales que habían sido ilegales en el periodo anterior (Guasch y Mas, 2014: 5).

#### **4. VISIBILIDADES Y EXCLUSIONES ATRAVESADAS POR EL SISTEMA DE GÉNERO**

Salta a la vista en la breve memoria de la movilización homosexual de Málaga trazada hasta aquí que se dibuja en el relato como una historia pública protagonizada fundamentalmente por hombres. Hombres que, además, reivindicaron desde muy pronto su condición viril y su masculinidad para diferenciarse del afeminamiento, el travestismo o la transexualidad, realidades sobre las que pesaba un importante estigma. Como señalaba nuestro informante: “Reivindicábamos que éramos hombres para diferenciarnos de aquel fenómeno que ahora llamamos transexualidad”. Pese a esta visión “profundamente masculina”, señala Platero de manera certera que el movimiento de liberación homosexual “contó siempre con la presencia de lesbianas, travestis y transexuales, mujeres masculinas, feministas o activistas de izquierdas que presentaban como opciones políticas las reivindicaciones sobre sexualidad y género” (Platero, 2013: 32). Pese a que la presencia visible de personas trans, travestis y “locas” en primera línea de algunas manifestaciones, por ejemplo en la de Barcelona de 1977, fue entendida por una parte del movimiento de liberación homosexual como una fuente revolucionaria de visibilidad y transgresión, desde otros sectores se consideraba que estas personas daban una imagen contraria al objetivo de normalización social que perseguía el movimiento (Berzosa, 2014: 101-102). La transfobia, así, estuvo presente también en una parte de estas movilizaciones.

En todo caso, en Málaga y en el resto de Andalucía, la presión hacia la masculinidad gay para alcanzar por esa vía una mayor respetabilidad ha convivido con la presencia cotidiana de los hombres afeminados o los *mariquitas* según la terminología popular. Un

término, el de *mariquita*, que en Andalucía ha englobado tradicionalmente una realidad social diversa de ruptura con el sistema de género, incluyendo a veces el travestismo, las realidades que más recientemente se han considerado como transexualidad y, de manera más habitual, la feminidad en los hombres.

Estas personas han ocupado y ocupan un lugar social importante en distintos ámbitos, particularmente en los ámbitos festivos ceremoniales (en la Semana Santa como vestidores de vírgenes, por ejemplo) o en el mundo artístico (el artista sevillano Ocaña fue un icono en este ámbito) y musical, gozando de una posición ambivalente, como han señalado Cáceres y Valcuende (2014): respetados y valorados en el ejercicio de ciertas funciones pero víctimas al mismo tiempo de la devaluación social que supone la feminidad en el varón en un contexto fuertemente machista, y víctimas también a menudo de la negación de sus sexualidades: “Los mariquitas han formado parte de la realidad social de Andalucía, que al mismo tiempo que los reconocía socialmente lo hacía en cuanto que les negaba su propia sexualidad en el ámbito “público”, aunque, implícitamente, se intuía que mantenían relaciones sexuales con otros hombres considerados “heterosexuales”. De esta forma el mariquita se ha movido en un mundo liminal, oculto y secreto, aunque al mismo tiempo (...) ha ocupado y ocupa un plano central en determinados ámbitos festivo-rituales” (Cáceres y Valcuende, 2014: 7). Por ejemplo, en el ámbito del flamenco y de la copla: “Los mariquitas encontraron [en la copla] un espacio donde podían dar rienda suelta a una estética y a unas formas de expresión. Quizás sea el malagueño Miguel de Molina (1908- 1993), con su amaneramiento y su estética provocadora, el prototipo de mariquita andaluz coplero (...). La presencia de mariquitas ha sido tan relevante que este género ha quedado asociado a la homosexualidad” (Cáceres y Valcuende, 2014: 10).

En la actualidad, la figura del mariquita, que suele asociarse en el imaginario popular a una posición de clase socioeconómica modesta y que parece haber sido superada por la hegemonía del hombre gay viril, convive sin embargo con este modelo cada vez más hegemónico. “Los capillitas”, “los vestidores” y los desfiles procesionales de Semana Santa conviven con el día del orgullo gay, las discotecas y el matrimonio homosexual, realidades todas ellas “que se articulan de forma desigual en función de la posición de clase, el lugar de origen y el contexto social y familiar, permitiendo diferentes niveles de visibilización” (Cáceres y Valcuende, 2014: 11).

Entre los discursos recogidos en este estudio, ha aparecido de manera frecuente la figura del mariquita como un reverso ya superado (o una versión rural) del gay urbano actual. Sin embargo, ciertas voces reivindican el papel capital que para la visibilidad del colectivo han tenido estas personas, al tiempo que denuncian el maltrato al que se somete a día de hoy a todo varón que no cumple con los requisitos de la masculinidad hegemónica

o que rompe con el sistema de género, rechazo social que se apoya en una *plumofobia*<sup>14</sup> que no habría dejado de cobrar fuerza en la construcción de las masculinidades gais contemporáneas:

“El típico mariquita del pueblo, con toda su pluma... que también en el colectivo homosexual, como tengas pluma: “¡uy!”. Pero esos han sido los grandes baluartes nuestros, porque no lo han podido disimular. El que lo ha podido disimular ha llevado una doble vida, pero el que no lo ha podido disimular, desde chico lo han apaleado. Y ese es... Gracias a ese, yo hoy puedo estar aquí hablando y puedo estar trabajando y puedo decir que soy homosexual. Ese es el que ha sufrido la mayor represión, al que le han jodido la vida desde el principio, y el que posiblemente tenga [como consecuencia de ello] un daño cognitivo, o de apego, o de afecto, muy importante. Pues esa persona es un mártir para la causa. Entonces vamos a dejar de reprimir también nosotros a esas personas” [Experto en seguridad].

En el caso de las mujeres, por el contrario, no han existido modelos para ser lesbiana ni referentes (positivos o negativos) que pudieran servirles de espejo en la vida pública y privada:

“Antiguamente se decía “son amigas”, y así lo vivían. Pero era algo impensable que fueran pareja. Yo no me lo podía creer que esas mujeres fueran pareja. Yo no creía que eso fuera posible. Los mariquitas sí, porque como los veías... en la Semana Santa, en los tronos, bordando los mantos en Vélez... Y lo bien que bordan” [Docente y coordinadora de igualdad en centro escolar].

La represión durante el franquismo tampoco se produjo de la misma manera sobre los hombres y sobre las mujeres: “Como siempre, las mujeres tenemos una sexualidad que no es reconocida, que se considera subsidiaria de la masculina, y por tanto en el caso de las lesbianas quedaba todo más escondido, sin nombre, también en cuanto a la persecución, y aún hoy cuesta conseguir la visibilidad lesbiana”, en palabras de Mercè Otero, militante feminista y miembro de Ca la Dona (França, 2017). Como señala Clara Gutiérrez (2022), existe todavía hoy una carencia fundamental de investigaciones sistemáticas sobre la represión jurídico-penal del lesbianismo durante el franquismo; sin embargo, el hecho de que pese el silencio sobre tal realidad no implica que no haya existido: la represión se dio de distintas maneras (formales e informales) y se vivió no solo en entornos carcelarios, sino en espacios específicos que causaron un gran daño a las mujeres, como lo fueron los manicomios y los reformatorios, y por su puesto en el seno mismo de las familias, todo ello en un clima fuertemente represivo hacia las disidencias sexogenéricas (Gutiérrez, 2022: 302-319).

---

14. Se entiende por plumofobia el rechazo a la expresión de género masculina en las mujeres y femenina en los hombres (Pichardo, 2009: 24).

La memoria de la homosexualidad femenina en Málaga es todavía hoy una historia de invisibilidad y de silencio que urge ser restituida. Como han comentado algunas de las mujeres mayores participantes en la investigación, durante largo tiempo el lesbianismo ha sido una realidad prácticamente impensable o maquillada tras relaciones de amistad o de parentesco ficticio que escondían relaciones afectivo-sexuales de pareja, lo cual, al tiempo que las protegía en cierto modo de la discriminación, habría estado en la base del avance desigual de hombres y mujeres homosexuales en cuanto a su presencia pública en Málaga:

“Yo hasta los 30 años estuve casada. Y ni nos planteábamos lo del lesbianismo. Los hombres avanzaron mucho más rápido, pero nosotras... Antes se veía a una señora y su tía, solteras, y de pronto te dabas cuenta de que de su tía nada...”  
[Participante en grupo focal de mujeres mayores].

“Las mujeres hemos estado siempre en un armario cómodo. El machismo de la sociedad nos lo ha permitido: dos mujeres que viven juntas son dos solteras, dos mujeres que se agarran de la mano son muy cariñosas... Pero ese armario cómodo tiene el problema de que ahí nos hemos quedado. A los hombres, como os han sacado a ostias, habéis conquistado el espacio público. (...) Las mujeres hemos sido socializadas en ceder esos espacios a los hombres, cederles la toma y el mantenimiento de la palabra. Y eso también se da en el colectivo LGBT”  
[Abogada y activista experta en delitos de odio].

Estaríamos ante una estrategia protectora a nivel individual que habría tenido como efecto el reforzamiento de la invisibilidad colectiva (Juliano y Osborne, 2008: 14-15)<sup>15</sup>. En este contexto de silencio respecto a la (homo)sexualidad de las mujeres, hay que señalar, sin embargo, que entre 1965 y 1969 estuvo abierto en Torremolinos el Club de jazz *The Blue Note*, regentado por la pianista holandesa Pia Beck y su pareja, Marga Samsonowski. Tras el cierre de este bar mítico, se abrirían otros establecimientos por parte de mujeres

---

15. Resulta especialmente elocuente y vibrante el testimonio de Empar Pineda, histórica militante feminista y lesbiana, sobre las vivencias de muchas mujeres bajo el silencio y la invisibilidad en aquellos años: “Las lesbianas callábamos, viviendo como podíamos nuestra particular sexualidad, que muchas ni siquiera sabíamos nombrar. ¡Qué años aquéllos de la doble vida de las más osadas, que se atrevían a crear espacios absolutamente clandestinos para gozar, por unas horas y sin más trabas que las de su propia autocensura, de una sexualidad que la sociedad tenía anatémizada! Al mismo tiempo, la mayoría ni siquiera tenía doble vida y malvivía su deseo lésbico, permanentemente temerosas de que un gesto o una mirada pudiera delatarlas ante quienes convivían con ellas o formaban parte de su cotidianeidad en el trabajo, en la universidad, en la calle... Muchas sabían de otras a las que sus padres habían puesto en manos de psiquiatras para que las curaran a base de sesiones de descargas eléctricas mientras les mostraban desnudos femeninos. Se habían acostumbrado al hecho de que estaban solas en el mundo, a que fuera de ellas mismas no se podían reconocer ante nadie más” (Pineda, 2008: 31-32).

extranjeras que, sin estar explícitamente dirigidos a un público lésbico, constituyeron entornos de libertad y permisividad (Cáceres *et al.*, 2021: 53). Espacios que, como subrayan Miren Guilló y Laura Muelas glosando el trabajo de Olga Maroto (2019) sobre los activismos lésbicos en Valencia en los años setenta y ochenta, constituyen nodos de libertad y apertura “donde se forman amplias redes políticas y afectivas”. Se trata de “espacios físicos que difunden la subjetividad y la identidad”, relegadas hasta entonces al ámbito privado y a lugares ocultos. Resultaría esclarecedor y necesario rescatar y narrar estas “memorias sociales, colectivas e históricas que han quedado en el espacio íntimo y que no han sido recogidas en los archivos oficiales” (Guilló y Muelas, 2023: 256).

Por otra parte, tal y como han subrayado algunas de las informantes, el movimiento feminista ha sido desde aquellos años un espacio decisivo de reivindicación y de reconocimiento mutuo para muchas mujeres lesbianas (Pineda, 2008), sobre quienes ha pesado y sigue pesando la doble discriminación de ser mujeres y homosexuales, más aún en unos años, los del franquismo y la transición, en los que la tutela de los hombres fue férrea:

“Yo creo que le tenemos que agradecer mucho las mujeres al feminismo. A las feministas. Ellas nos han abierto muchísimo camino a base de ellas sacrificarse. Las demás íbamos a rebufo. Ellas han conseguido para nosotras algo que nunca podremos agradecerles suficientemente. Nosotras teníamos limitaciones por ser mujeres. Las mujeres hemos ido por detrás de los gais porque nuestra posición de partida era de desigualdad por ser mujeres. Para empezar, ni siquiera podíamos abrir cuentas bancarias sin el permiso del marido o del padre” [Participante en grupo focal de mujeres mayores].

De acuerdo con los relatos recogidos en esta investigación, cada vez más, aunque todavía con timidez y ciertas reticencias por parte de algunas de ellas, las mujeres lesbianas se han ido sumando de manera visible al movimiento LGBTI+ local y están siendo agentes decisivas para el cambio en la ciudad. Una de las informantes señalaba la circunstancia altamente significativa de que, en Andalucía, las tres asociaciones que pertenecen a la FELGTB<sup>16</sup> contaban en el momento de la entrevista con tres mujeres como presidentas. Además, se ha señalado en diversas ocasiones que las generaciones más jóvenes estarían perdiendo el miedo a declarar públicamente su orientación sexual homo o bisexual (en muchos contextos, incluido el escolar) y que han cobrado nueva fuerza colectiva con la revitalización del feminismo que se produjo en torno a las movilizaciones del 8 de marzo de 2018:

“Entre la gente más joven lo que veo es que ahora van ellas incluso por delante de los chicos. Yo veo a parejas de niñas jovencitas constantemente en la calle. (...)”

---

16. Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Trans y Bisexuales.

Lo de las mujeres este año ha sido... El 8 de marzo había muchas chicas jóvenes, más decididas, más luchadoras. Las chicas se están lanzando a la calle sin miedo y a decir las cosas. A las mujeres, como todo nos ha costado más, como todo viene de un esfuerzo, de una convicción, entonces no nos para nadie” [Docente y coordinadora de igualdad en centro escolar].

“En el 8 de marzo feminista, sí que he visto muchas chicas mostrando su vínculo afectivo. (...) Y me ha llenado de esperanza, porque había muchas mujeres jóvenes, muchas mujeres mayores gritando los mismos eslóganes que antes. Había muchos hombres también y me ha encantado verlos en las manifestaciones, en ese ambiente de apertura y diversidad” [Trabajadora social municipal].

Las personas trans, por su parte, han adquirido en los últimos años una presencia inédita en la vida del activismo local, particularmente a partir del caso de la niña trans del colegio San Patricio, que tuvo un importante impacto mediático y aceleró la puesta en marcha de toda una serie de iniciativas autonómicas, como la aprobación de la Ley 2/2014 y el protocolo educativo que la ha acompañado, así como acciones de visibilización y formación del profesorado en materia trans<sup>17</sup>. Siendo esto así, sin embargo, la memoria, el reconocimiento y la situación social de las personas trans en la ciudad de Málaga presentan aún grandes carencias y dificultades, sobre todo en lo que se refiere a la inserción laboral de las mujeres trans y a sus experiencias de discriminación en el espacio público. En efecto, el sexismo es perceptible de manera muy clara en el interior de los procesos de discriminación transfóbica, dando lugar a lo que Serrano (2007) denomina *transmisoginia*. Procesos que, muy a menudo, al igual que en el caso de las mujeres que no son trans, incluyen el acoso y la violencia sexual:

“Antes de hacer el tránsito, que iba con tacón y falda, por la noche tenía miedo. Ahora [que soy percibido como un hombre] he adquirido privilegios y me da igual. El problema es que ellas [las mujeres trans] los pierden. Y las mujeres sienten miedo caminando solas por las noches”. [Hombre trans participante en grupo focal de personas trans].

“Yo antes como chico no tenía miedo, pero ahora a las 12:00 o la 1:00 de la noche, me da mucha cosa ir caminando, yo qué sé, por la Avenida de Andalucía [en Málaga]. Por la noche noto muchas más miradas y comentarios. Y también aproximaciones sexuales. Las mujeres trans somos un fetiche para muchos hombres”. [Mujer trans participante en grupo focal de personas trans].

---

17. El asociacionismo de las familias de niños, niñas y jóvenes identificados como trans, a través de distintas organizaciones a nivel estatal y local, ha desempeñado un papel decisivo en este proceso de visibilización de las infancias trans y en la producción legislativa y normativa que lo ha acompañado (ver Gavilán, 2016; Puche, 2018).

“A mí se me han acercado unos chavales y me han dicho que me iban a violar. Tuve que salir corriendo”. [Mujer trans participante en grupo focal de personas trans].

En un contexto de indudables avances legislativos y sociales que hunden sus raíces en los años del tardofranquismo pero que se han acelerado en la última década, parece haberse producido en Málaga una normalización y una creciente aceptación de la diversidad sexual y de género a nivel discursivo y formal; sin embargo, al mismo tiempo, se nos alerta de que tal normalización esconde bajo su cáscara realidades más complejas y menos positivas: en concreto la pervivencia de la homofobia y de la transfobia que, aunque se expresan de forma más sutil o menos virulenta que antes y no se atreven a ser dichas abiertamente, siguen presentes en las mentalidades, en la acción política y en las vidas cotidianas como barreras para una verdadera igualdad:

“Las cosas han cambiado: ahora hay una tendencia muy respetuosa, ahora se hace mucha política con “p” minúscula en materia LGTBI, está todo muy aceptado socialmente, todo el mundo está a favor de los derechos del colectivo, todo el mundo conoce a alguien, algún amigo... entonces a nivel social se respeta todo, pero luego, cuando rascas un poco, te das cuenta de que aparecen muchas ideas erróneas, muchos prejuicios, aparecen situaciones de exclusión social, y se cuestiona, incluso, hasta qué punto los derechos del colectivo deben seguir siendo un tema de la agenda política” [Investigador y docente universitario].

La respetabilidad creciente que se ha ido logrando estaría ocultando, por tanto, una base frágil en la que perviven estructuras discriminatorias y donde parece haber lugar tan solo para algunas formas de diversidad y para algunos de los sujetos de esa diversidad. Uno de los informantes hacía alusión, en este sentido, a la omnipresencia de la intolerancia sexista entre hombres gais, eso que hemos definido más arriba como *plumofobia* y que habría encontrado un entorno propicio en la vida online:

“En las apps de ligue están por todas partes los mensajes de rechazo hacia el que tiene pluma o no es lo suficientemente masculino o macho. Sin quererlo, nosotros mismos estamos alimentando el sexismo y la masculinidad tradicional que tanto daño nos han hecho. Y luego está el tema de la discreción: seamos gais pero sin que se note, que no lo sepa nadie. Hay muchos armarios cerrados a cal y canto en Málaga todavía y mucha doble vida” [Participante en grupo focal de hombres gais].

En varias entrevistas, por otra parte, se ha denunciado la vulnerabilidad que experimentan las personas mayores: “hay depresiones e índices de suicidio muy grandes en este colectivo. Muere mucha gente sola en su casa”. O aquellas que viven en la intersección entre diversidad sexogenérica y migración, un espacio atravesado no solo por la homofobia

sino también por el racismo o la xenofobia hacia quienes son percibidos como extranjeros e inmigrantes y no como turistas:

“En Málaga no me he encontrado homofobia, pero sí discriminación por raza. (...) Los migrantes tenemos doble discriminación: hacernos visibles como gays o lesbianas y nuestro estatus legal. Eso nos lleva a veces a estar en la ilegalidad, a trabajar en circuitos de economía sumergida (vender drogas, prostitución). (...) Me gustaría sentirme más seguro en la ciudad, no sentirme con el miedo de que en cualquier momento me va a parar la policía para pedirme los papeles. Y que la gente no me mire o por mi color de piel o por mi condición sexual o por si soy migrante, que realmente me sientan como que soy de aquí, que me hagan sentir de aquí. Me gustaría que Málaga hiciera sentir a la gente extranjera (no solo a los turistas) que esta es su casa y que hicieron bien viniendo aquí” [Activista especializado en migración LGBT+].

Del mismo modo, la discapacidad supone otro de los puntos ciegos de este proceso de reconocimiento de la diversidad sexogenérica. Como señalaba un informante: “Las personas transexuales somos igual de diversas como el resto, y también existimos los trans con discapacidad”. Un maestro de educación infantil y primaria especializado en educación especial, por su parte, insistía al respecto en que la combinación de la discapacidad con la homosexualidad es algo que se ve cotidianamente en la realidad del alumnado, en los niños y las niñas: “Es algo que está ahí, que se comenta... pero no es una inquietud educativa”, por lo que se perpetúa su consideración de tabú.

## CONCLUSIONES

Las particulares condiciones históricas, geográficas y socioculturales de Málaga han convertido a esta ciudad en un nodo importante de los avances (y también de las ambivalencias) que han caracterizado la lucha por las libertades y por el reconocimiento de la diversidad sexual y de género en el conjunto de España. Pese a su posición periférica en relación con los grandes centros urbanos que han sido referencia en este ámbito (Madrid, Barcelona), la ciudad de Málaga y su vecina Torremolinos (que fueron parte del mismo municipio hasta 1988) desempeñaron un papel clave en los años del tardofranquismo como laboratorio de innovaciones sociosexuales, convirtiéndose en un espacio amigable y de reconocimiento de las disidencias sexuales y de género. En este caldo de cultivo, se alumbró una conciencia de la desigualdad que cristalizó en espacios y movimientos decisivos para la militancia en favor de las libertades sexuales. Todo ello en el marco de una apuesta estatal por el turismo internacional que se ha multiplicado exponencialmente hasta la actualidad con resultados contradictorios: celebración de la pluralidad como resultado del intercambio constante de sensibilidades y formas de

vida, por una parte, al tiempo que se viven procesos de mercantilización de la diversidad sexual y gentrificación urbana, por otra.

Desde la transición democrática hasta la actualidad, la visibilidad y la presencia pública de las personas hoy denominadas LGBTQ+ no ha hecho más que crecer en Málaga. Sin embargo, ha estado lastrada por las asimetrías de género y caracterizada por un protagonismo masculino fuertemente marcado que, poco a poco, va dejando paso en los últimos años a la conquista de la visibilidad pública por parte de las mujeres lesbianas y de las personas que no encajan en los modelos normativos de masculinidad y de feminidad. Estos avances han corrido en paralelo de exclusiones, violencias y vulnerabilidades sociales interseccionales que siguen afectando a determinadas personas y colectivos, especialmente cuando la diversidad sexogenérica se cruza con otras variables de desigualdad como la edad, la clase social, la etnicidad, la condición migratoria o la discapacidad. Estos son algunos de los déficits democráticos que siguen pendientes de ser subsanados y que nos marcan el camino que queda por transitar hacia un futuro verdaderamente inclusivo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aliaga, Juan Vicente, y José Miguel G. Cortés (1997) *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España*. Madrid: Egales.

Barreto Danny M. (2020) “Arde Galicia: o ‘agrocuir’ en contra da metronormatividade do *queer*”. *Madrygal. Revista de Estudos Gallegos*, nº 23: 15-26. <https://doi.org/10.5209/madr.73602>

Berzosa, Alberto (2014) *Homoherejías filmicas: cine homosexual subversivo en España en los años setenta y ochenta*. Madrid: Brumaria.

Blanco-López, Juan; Pichardo, José Ignacio, y José María Valcuende del Río (2023) “Paradojas entre representaciones, discursos y prácticas del turismo LGBT+: el caso de Maspalomas”. En Valcuende del Río, José María y Patricia Rosalba Salvador Moura Costa (Eds.) *Destinos turísticos LGBT+: Identidad, globalización y mercado*. La Laguna (Tenerife): PASOS, RTPC.

Cáceres, Rafael, y José María Valcuende del Río (2023) “Turismo y homosexualidad en la España franquista: Torremolinos (1960-1971)”. En Geoffroy Huard de la Marre y Javier Fernández Galeano (Coords.) *Las locas en el archivo: Disidencia sexual bajo el franquismo*. Madrid: Marcial Pons, pp. 305-327.

Cáceres, Rafael, y José María Valcuende (2014) “Globalización y diversidad sexual. Gays y mariquitas en Andalucía”. *Gazeta de Antropología* 30(3).

Cáceres, Rafael; Valcuende del Río, José María; Parrilla, Juan Carlos, y Jorge-Martín Pérez (2021) *El Pasaje Begoña en la memoria LGTBI+. Libertad y represión de la sexualidad en Torremolinos durante el franquismo (1962-1971)*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Carter, D. (2004) *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. St. Martin's Press, Nueva York.

Cuevas del Barrio, Javier, y Alejandro Martín Rodríguez (2018) “Torremolinos, 1962-1971: de la fiesta como resistencia a la redada”. Comunicación presentada en el Congreso Internacional *Resistencias del Sur. Usos del pasado, periferias y espacios de liberación sexual* (Valencia, abril de 2018). <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/15655?show=full>

Devís-Devís, J.; Pereira-García, S.; Valencia-Peris, A.; Fuentes-Miguel, J.; López-Cañada, E. y V. Pérez-Samaniego (2016) “Harassment Patterns and Risk Profile in Spanish Trans Persons”. *Journal of Homosexuality*, 64(2).

Domínguez Ruiz, Ignacio Elpidio (2018). *Cuando muera Chueca: origen, evolución y final(es) de los espacios LGTBI*. Barcelona, Madrid: Egales.

Enguix Grau, Begonya (2019). *Orgullo, protesta, negocio y otras derivas LGTB*. Aranjuez: Ediciones Doce Calles.

Fernández-Garrido, Sandra (2017) *Diagnóstico participativo de las problemáticas que presentan las personas TLGBQI+ en salud sexual, reproductiva y derecho al ejercicio de la identidad en el municipio de Madrid*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.

França, João (2017) “1977: El día en que la homosexualidad salió de la clandestinidad para tomar la calle”. *Eldiario.es*. 25/06/2017. [https://eldiario.es/catalunya/barcelona/homosexualidad-salio-clandestinidad-calles-Barcelona\\_0\\_657585022.html](https://eldiario.es/catalunya/barcelona/homosexualidad-salio-clandestinidad-calles-Barcelona_0_657585022.html)

Gavilán, Juan (2016) *Infancia y transexualidad*. Madrid: Catarata.

Gimeno, Beatriz (2004) *Vejez y orientación sexual*, Informe para la FELGTB, disponible en <http://felgtb.org/temas/mayores/documentacion/i/228/376/vejez-y-orientacion-sexual>.

Gimeno, Juan Carlos (2008) “Antropología(s) de orientación pública: «asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente...»”. En Jabardo, Mercedes; Monreal, Pilar y P. Palenzuela (coords.) *Antropología de orientación pública. Visibilización y compromiso de la antropología*. Donostia – San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Gregori, Nuria (2014) “«Llegar a ser» mujer/hombre desde un diagnóstico de intersexualidad o ADS”. En Pérez, Eulalia y Esther Ortega (Eds.) *Cartografías del cuerpo. Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Cátedra.

Guasch Andreu, Óscar, y Jordi Mas Grau (2014) “La construcción médico-social de la transexualidad en España (1970-2014)”. *Gazeta de Antropología* 30 (3). <http://hdl.handle.net/10481/33813>

Guilló Arakistain, Miren, y Laura Muelas de Ayala (2023) “De chaparrones, piscinas y mares. Pensar juntas sobre placer y antropología”. *AIBR, Revista de antropología Iberoamericana*, 18(02): 247-261. DOI:10.11156/aibr.180203

Gutiérrez Vega, Clara (2022) *Cartografía del universo represivo franquista contra las mujeres: espacios de disciplina y castigo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid [Tesis doctoral inédita].

Illana, S.; Beunza, R. J.; Pueyo, Á. y López, C. (2014) “Actitudes, valores y experiencias socioespaciales del colectivo LGBTQ en una ciudad intermedia: el caso de Zaragoza (España)”. *XIV Colóquio Ibérico de Geografía*, Departamento de Geografía, Universidade do Minho.

Jubany, Olga; Bestard, Joan, y Jordi Mas Grau (2016) *Compilation of city reports on homo- and transphobia research (Sabadell, Thessaloniki, Wroclaw, Charleroi, Girona and Nottingham)*. Barcelona: Universitat de Barcelona. [http://divercity.ub.edu/wp-content/uploads/2017/12/WS1.3\\_Compilation-of-reports-on-homo-and-transphobia.pdf](http://divercity.ub.edu/wp-content/uploads/2017/12/WS1.3_Compilation-of-reports-on-homo-and-transphobia.pdf)

Juliano, Dolores, y Raquel Osborne (2008) “Prólogo. Las estrategias de la negación. Desentenderse de las entendidas”. En Platero, Raquel (Ed.) *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona: Melusina.

La Mar de Onuba (2018) “Placa en la prisión de Huelva en recuerdo de las víctimas transexuales”, <http://confidencialandaluz.com/huelva-prision-lgtbi-placa-transexuales/>

Langarita Adiego, Jose Antonio, y Jordi Mas Grau (2017) “Antropología y diversidad sexual y de género en España. Hacia la construcción de una especialidad disciplinaria”. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 72 (2): 311-334.

Langarita Adiego, Jose Antonio; Mas Grau, Jordi, y Olga Jubany (2019) “Geografías de la diversidad sexogenérica más allá de la gran ciudad: experiencias, discursos y prácticas en dos ciudades medianas de Cataluña”. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 65 (3), pp. 473-492. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.572>

López Padilla, M. Dolores (2020) “Procesos actuales de turistificación en la ciudad de Málaga”. *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*. CLV: 107-140.

Maroto, Olga (2019). “Memorias vivenciales de Ciutat Vella: entre la fiesta y el activismo lésbico-feminista radical”. En Gracia Trujillo y Alberto Berzosa (Eds.) *Fiestas, memorias y archivos. Política sexual disidente y resistencias cotidianas en España en los años setenta*. Madrid: Brumaria.

Mesquida, J. M.; Quiroga, V., y A. Boixadós (2016) *50 + LGTB Persones grans lesbianes, gais, trans i bisexuals a la ciutat de Barcelona*. Barcelona: UB y Ajuntament de Barcelona.

Montes, Ana; González, M. Mar; López-Gaviño, Francisca, y Andrea Angulo (2016) “Familias homoparentales, más visibles y mejor aceptadas: efectos del matrimonio en España”. *Apuntes de Psicología* vol. 34, nº 2-3: 151-159.

Mortero, Pablo (2017) “Andalucía y la memoria homosexual”. *Elplural.com*, 16/08/2017. [https://elplural.com/autonomias/andalucia/andalucia-y-la-memoria-homosexual\\_107918102](https://elplural.com/autonomias/andalucia/andalucia-y-la-memoria-homosexual_107918102)

Pichardo Galán, José Ignacio (2009) “Homofobia y acoso escolar”. En Pichardo, José Ignacio (Ed.) *Adolescentes ante la diversidad sexual*. Madrid: Catarata.

Pichardo, José Ignacio (coord.); Alonso, Margarita; Puche, Luis, y Óscar Muñoz (2019) *Guía ADIM LGBT+. Inclusión de la diversidad sexual y de identidad de género en empresas y organizaciones*. Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad, Madrid. NIPO: 042190704.

Pineda, Empar (2008) “Mi pequeña historia sobre el lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país”. En Platero, Raquel (Ed.) *Lesbianas. Discursos y representaciones*. Barcelona: Melusina.

Platero, R. (Lucas) (2014) *Trans\*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: Bellaterra.

Platero Méndez, Raquel (Lucas) (2013) “Haciendo memoria: recuperando la(s) historia(s) de los derechos trans en el Estado Español”. En Moreno, Octavio y Luis Puche (Eds.) *Transexualidad, adolescencias y educación: miradas multidisciplinares*, Madrid: Egales.

Puche Cabezas, Luis (2109) *Habitar la diversidad sexual, familiar y de géneros en Málaga. Dificultades, procesos de cambio y retos de futuro en la construcción de una ciudad amigable con las personas LGBT+*. Málaga: Ayuntamiento de Málaga.

Puche Cabezas, Luis (2018) *Infancias y juventudes trans. Una aproximación desde la Antropología Social*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Tesis doctoral.

Rivera, Agustín (2011) “Verano del 71: la gran redada contra el ambiente gay de Torremolinos”, en *El confidencial*, 24/08/201, [https://blogs.elconfidencial.com/espana/tinta-de-verano/2011-08-24/verano-del-71-la-gran-redada-contra-el-ambiente-gay-de-torremolinos\\_402519/](https://blogs.elconfidencial.com/espana/tinta-de-verano/2011-08-24/verano-del-71-la-gran-redada-contra-el-ambiente-gay-de-torremolinos_402519/)

Serrano, Julia (2007) *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press.

## **MÉTODOS EXPERIMENTAIS E XIRO COLABORATIVO: A ETNOGRAFÍA ITINERANTE NUNHA SOCIEDADE IN/ MOBILIZADA**

### ***EXPERIMENTAL METHODS AND THE COLLABORATIVE TURN: ITINERANT ETHNOGRAPHY IN AN IM/ MOBILISED SOCIETY***

Carlos Diz  
*Universidade da Coruña*

#### **RESUMO**

Neste artigo de reflexión metodolóxica analízanse algunhas das experimentacións contemporáneas co método etnográfico. En primeiro lugar, aténdese ao xiro reflexivo e á experimentación coa escritura iniciada nos anos oitenta. De seguido, reflexionando en torno á produción de coñecementos, preséntase o paradigma da colaboración como un signo característico das etnografías experimentais das últimas dúas décadas. A continuación expónse a emerxencia actual das colaboracións experimentais, que fan do traballo de campo a materia prima de reflexión política, ética e epistemolóxica. Xunto a esta reflexión máis teórica, o artigo parte dunha investigación en curso sobre a economía de plataformas e o reparto de comida a domicilio, para propoñer, provisionalmente, a etnografía itinerante como unha forma de experimentación espazo-temporal no terreo. A etnografía itinerante mobiliza os métodos experimentais, despraza a mirada no campo e, finalmente, constrúe a in/mobilidade como unha perspectiva máis que coma un obxecto.

**Palabras clave:** Métodos etnográficos experimentais; Etnografía itinerante; Xiro colaborativo; Colaboracións experimentais; In/mobilidades; Paradigma da mobilidade.

## ABSTRACT

This paper analyses some of the contemporary experiments with the ethnographic method. Firstly, it looks at the reflexive turn and the experimentation with writing that began in the 1980s. Then, reflecting on the production of knowledge, the paradigm of collaboration is presented as a characteristic sign of the experimental ethnographies of the last two decades. The current emergence of experimental collaborations, which make fieldwork the raw material for political, ethical, and epistemological reflection, is then discussed. Alongside this more theoretical approach, the paper draws on ongoing research on the platform economy and home-delivered food sector to propose, provisionally, itinerant ethnography as a form of spatio-temporal experimentation in the field. Itinerant ethnography mobilises experimental methods, shifts the gaze in the field and, finally, rethinks in/mobility as a perspective rather than an object of inquiry.

**Keywords:** Experimental ethnographic methods; Itinerant ethnography; Collaborative turn; Experimental collaborations; Im/mobilities; Mobilities paradigm.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Este artigo ten unha vocación fundamentalmente ensaística e reflexiva. O obxectivo central é percorrer e compendiar algúns dos cambios máis notables producidos, nas últimas décadas, no relativo á experimentación metodolóxica en antropoloxía. Nun segundo plano, a partir das reflexións provisionais sobre un proxecto de investigación en cernes no marco da economía de plataformas e do reparto de comida a domicilio, propoñerase a idea dunha etnografía itinerante como aporte aos métodos experimentais contemporáneos; unha etnografía que renegocia a posición no campo en base ao carácter dinámico do terreo e ás súas transformacións espazo-temporais. Con todo, aínda que tomemos algúns exemplos –proprios e alleos– do traballo de campo etnográfico, o espírito deste texto é máis ben tentativo, interpretativo, teórico e experimental. En certo

---

1. Esta contribución enmárcase dentro do proxecto “Culturas emergentes de precariedade móvil en la *Gig Economy Digital*: El sector de la comida a domicilio en España”, financiado pola Axencia Nacional de Investigación e o Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2020-115170RB-100). <http://riders.unizar.es/>. O meu agradecemento máis sincero ás revisoras deste artigo, polo seu excelente traballo e gran axuda.

modo, e obviando neste caso que a etnografía refírese tanto ao traballo de campo como á escritura en si mesma (Abu-Lughod, 1991), poderíamos pensar esta proposta coma un texto de tipo meta-etnográfico, isto é, “unha interpretación do traballo etnográfico que se coloca por fóra da etnografía –unha especie de etnografía da etnografía” (Van Maanen, 1993: 56).

Os métodos etnográficos experimentais son maneiras de facer e de pensar o traballo de campo que impulsan a inventiva e a imaxinación etnográfica en contextos diversos, complexos e cambiantes. Escribir e reflexionar sobre experimentacións etnográficas nas ciencias sociais permítenos pensar dende outras situacións, perspectivas e sensibilidades, prestando atención a algunhas das transformacións contemporáneas nos modos de indagación sobre o noso entorno. Estes métodos, fráxiles e auto-reflexivos na súa condición, e abertos e flexibles na súa articulación, experimentan –a miúdo colectivamente– antes, durante e despois do traballo de campo, repensando ética e creativamente o seu deseño, a súa escritura, a súa transferencia ou as relacións producidas no terreo. Os métodos etnográficos experimentais renovan o valor e a tradición da etnografía clásica, ao xogar concienciadamente coas súas formas, límites e sentidos.

As dúas últimas décadas animaron a experimentación metodolóxica en ciencias sociais. Non só no terreo da antropoloxía social e cultural, onde a etnografía achou a súa orixe histórica como metodoloxía cualitativa e tamén como aceno disciplinar e fondo ritual para o investigador. Hoxe, a etnografía transcendeu fronteiras e é empregada en múltiples disciplinas, dentro e fóra da academia, así como nos espazos *in-between* (Estalella e Sánchez-Criado, 2018). Precisamente, o relativo éxito da etnografía é o que en parte explica o auxe contemporáneo dos procesos de experimentación metodolóxica. Con todo, estes procesos, altamente recursivos e sempre inacabados e facéndose a si mesmos (*in-the-making*), tamén emerxen –entre outras razóns– ante a crise de representación e de lexitimidade de certas maneiras máis convencionais de facer ciencia, zarandeadas polo contexto actual de incerteza, guerra e crise ecolóxica, económica, democrática<sup>2</sup>, etc. Xorden, pois, ante a necesidade de producir coñecementos e relacións doutro xeito, en contextos que demandan adaptarse a un mundo con novos desafíos e responsabilidades. Un mundo que convida a encarar, pensar e habitar os problemas e as preguntas do presente con máis ferramentas e cun repertorio metodolóxico aínda máis amplo e diverso.

Aínda que soe paradoxal, toda tradición invéntase e reinvéntase constantemente (Hobsbawn e Ranger, 2002), incluída a propia tradición do traballo de campo etnográfico

---

2. Os movementos sociais teñen visibilizado e contestado, na última década, moitas destas crises. Por exemplo, o caso da “indignación”, a partires do 2011, foi tamén unha reacción á crise de lexitimidade e de representación democrática, non só dos partidos políticos senón do réxime xeral de expertos (Diz, 2017). Neste contexto, tamén o mundo académico vén experimentando as súas propias crises e sacudidas.

(Piñeiro e Diz, 2018). Desde a prudencia, o non saber e a incerteza que toda situación experimental implica, habemos de recoñecer primeiramente que a antropoloxía sempre se estivo inventando e reinventando ao longo do tempo, superando unha e outra vez moitas das súas crises (auto)influxidas (Comaroff, 2010). Non investigamos igual no século XXI que a comezos do século XX, aínda que haxa técnicas, xestos ou ideas que perduren. Isto non ten que ver cunha visión positivista e evolutiva da ciencia, senón cunha perspectiva dinámica e situada que conecta a investigación coa realidade social do seu tempo (Haraway, 1988). Así, os métodos experimentais referidos neste artigo non pretenden abandonar a tradición do traballo de campo etnográfico. Ao contrario, buscan ampliar o seu alcance e a súa potencia á luz de novos retos, miradas, saberes e sentires.

Podemos adiantarnos e dicir que un trazo das experimentacións etnográficas recentes é non desligar, a conciencia, o suxeito que investiga da realidade investigada. Igualmente, para comprender estes métodos experimentais hai que entender que toda cuestión metodolóxica é tamén, polo menos no eido destas experimentacións, unha cuestión política, epistémica e atravesada polo poder; isto é, que “o metodolóxico non se antepón ao político nin lle é exterior” (Cota e Sebastiani, 2015: 55). Polo tanto, non podemos entender a metodoloxía separada do proceso de investigación, nin do seu deseño, tal como non é posible imaxinar a práctica etnográfica sacando ao investigador do mundo, anulando os seus afectos e emocións (Esteban, 2015; Flores Martos, 2019). Non hai ciencia social sen materialidade, sen corpo. Non hai antropoloxía sen relacións que a sosteñan, nutran e sitúen. Por esta razón, estes métodos, inspirados nos feminismos, na decolonialidade e nas etnografías do Sur –que nos lembran como o coñecemento etnográfico está inserido en dinámicas xeopolíticas globais (Jaramillo e Vera, 2023; Leyva Solano, 2021; Riveiro e Escobar, 2008; Segato, 2021)–, articulan “saberes sensibles” e encarnados (Moscoso, 2020), podendo chegar a integrar outros sentidos na investigación (olfacto, tacto, oído, gusto), e tomando así certa distancia respecto á mera observación –isto é, respecto á vista como sentido único, hexemónico e privilexiado da investigación e do mundo moderno, presuntamente neutro, distante, racional e obxectivo– e ao chamado “verbocentrismo” e “textualismo”, que con frecuencia reduciron a etnografía ao poder da representación que emana das palabras, da oralidade e da escritura.

Por tanto, estes métodos experimentan co coñecemento e co seu proceso de produción etnográfica. Amplían os sentidos do campo, repensan as técnicas de traballo e reformulan a ética da investigación e a súa relación coa contorna e coa sociedade. Na súa condición de apertura e tenteo, apostan pola hibridación e a circularidade de saberes. Isto é, recoñecen o valor epistémico que os suxeitos e comunidades estudadas teñen por si mesmos (sen a necesaria mediación e purificación dos investigadores), o que permite problematizar o monopolio do saber experto capturado historicamente pola ciencia

(Holmes e Marcus, 2008). Nas ciencias sociais, as experimentacións etnográficas poden expandir as fronteiras da investigación e da experimentación tal e como foron deseñadas inicialmente en ciencias naturais; é dicir, como procesos pechados, illados e delimitados, a distancia do obxecto e guiados sempre por un ollo experto e incapaz de “contaxiarse” dun exterior social (Latour e Woolgar, 2013). A experimentación co método etnográfico, en cambio, produce unha tensión entre o estable e o inestable, entre o control e a sorpresa, entre o que se sabe e o que se ignora (Corsín Jiménez e Estalella, 2013). Recoñecer epistemicamente ao outro implica aceptar a súa curiosidade, a súa imaxinación, a súa capacidade de facer e de facerse preguntas, e por que non, a súa habilidade para indagar e experimentar co mundo. Esta mesma curiosidade, e o gusto por especular e por inventar preguntas, atravesa os métodos etnográficos experimentais discutidos neste artigo.

Un artigo que aparece estruturado do seguinte xeito. En primeiro lugar, son presentados os métodos etnográficos experimentais na tradición da antropoloxía social e cultural, partindo das discusións iniciadas nos anos oitenta. Dada a proliferación destas experimentacións, a súa apertura e o seu cariz transversal e interdisciplinar, o texto nutrírase de aportacións chegadas da xeografía humana, a socioloxía, os estudos sociais de ciencia e tecnoloxía, e as artes. En segundo lugar, preséntase o paradigma da colaboración iniciado nas dúas últimas décadas, analizando o seu efecto na produción de coñecementos como un signo contemporáneo das metodoloxías experimentais. En terceiro lugar, cun sentido provisional e poñendo en relación o dinamismo e a flexibilidade das experimentacións etnográficas co carácter multisituado e movedizo do noso tempo –e de realidades coma o de reparto de comida a domicilio no marco da economía de plataformas–, propónse a metodoloxía da etnografía itinerante como unha forma de invención etnográfica que experimenta o campo e as relacións cos outros a través de transformacións móbiles espazo-temporais. Finalmente, as conclusións fan balance dos aportes do texto e destacan o valor da invención na renovación da tradición.

### **1. FIELD WORK) IN PROGRESS: REEQUIPANDO OS MÉTODOS ETNOGRÁFICOS**

O poder da tradición etnográfica reside, en grande medida, na súa capacidade para reimaxinarse a si mesma e reformular a súa forma e a súa norma en cada xeración. Así, de cada vez, reequipa (ou renegocia) os seus métodos e acepta que o seu non é un proxecto acabado senón un *work in progress*. Os métodos experimentais contemporáneos teñen múltiples precedentes en antropoloxía. Nos anos oitenta, por exemplo, un momento experimental clave puxo a súa atención na escritura etnográfica, ante unha crise de autoridade e representación que animaba ós antropólogos a tomar un xiro reflexivo (Clifford e Marcus, 1986). A innovación pasaba por facer explícita a relación entre ciencia e poder, reivindicar as poéticas e políticas da nosa escritura, abrir o texto a

múltiples voces cultivando unha polifonía dialóxica e non un monólogo autorial, ou reimaxinar as formas da escrita etnográfica a través do (auto)recoñecemento dunha conciencia literaria. A pesar do peso da metáfora dialóxica-*bajtiniana*, aquel xesto tomaba normalmente un talante individual, e experimentaba co texto pero raramente co traballo de campo (*fieldwork*) que o alumaba. Así e todo, este momento experimental suscitou non poucas controversias e debates ao interior da disciplina. Cabe destacar, como exemplo, as poderosas críticas da antropoloxía feminista, que contestaron o exercicio de silenciamento que Clifford e Marcus exerceron no relativo á reflexión sobre a textualidade etnográfica realizada por mulleres antes xa da publicación da súa obra (Abu-Lughod, 1991; Behar e Gordon, 1995).

As décadas seguintes estiveron marcadas pola pegada da globalización, as tecnoloxías informacionais e o auxe de perspectivas críticas coma os estudos feministas e decoloniais. A intensificación e a aceleración da mobilidade humana e dos contactos, nun mundo aparentemente máis conectado, ampliou e reformulou o tradicional sentido do “campo” como un desprazamento máis que como un lugar fixo (Gupta e Ferguson, 1992). Así, a antropoloxía crítica, tentando fuxir do sedentarismo, do nacionalismo metodolóxico e dunha perspectiva estática, ríxida e esencialista da cultura, orientábase agora ao estudo de culturas viaxeiras con máis rutas (*routes*) que raíces (*roots*) (Clifford, 1997). Non obstante, estes desprazamentos eran sempre máis tentativos ca conclusivos. Neste punto en concreto, bastaría con observar o “pensamento de Estado” ao redor das migracións (Sayad, 2010) e as prácticas de goberno ao redor da mobilidade laboral (Mezzadra, 2004), para entender que, tanto hoxe como daquela, o nacionalismo metodolóxico ten sido unha constante en numerosas disciplinas (Wimmer e Glick, 2002). Con todo, os novos tempos traían consigo novos desafíos metodolóxicos, pero a metáfora dialóxica non afectaba ao deseño do traballo de campo, e o desprazamento cara técnicas multisituadas, que intentaban rastrear as formas culturais do presente, adoitaba quedar restrinxido ao repertorio individual de cada investigador (Marcus, 2001). Xa no século XXI, nun mundo en crise permanente (crise financeira, democrática, ecolóxica, sanitaria, bélica), os métodos experimentais semellan aventurarse máis cara ao colectivo, e a metáfora colaborativa tende a desprazar á (máis textual) metáfora dialóxica (Lassiter, 2005).

Hoxe asistimos a un novo momento experimental, que reclama o poder da etnografía experimentando co traballo de campo. Isto transcende as ciencias sociais, igual que a etnografía transcende xa a antropoloxía. Este *ethos* experimental e participativo permite problematizar (e ensanchar) a cultura dos expertos, ao estenderse por universidades e sitios tan dispares como empresas, museos e centros de arte, entre deseñadores e grupos activistas, ou na política institucional (Holmes e Marcus, 2008). O campo, neste novo momento creativo, transfórmase e alenta a experimentación metodolóxica ao recoñecer o valor epistémico do outro “non experto”. Nestes e noutros contextos, múltiples e variados,

o outro convértese nun suxeito curioso, atento e reflexivo, que vive creativamente a súa cotiandade; é dicir, convértese no que sempre foi. Este suxeito, con máis *axencia* que o tradicional “informante”, é un suxeito que pensa, actúa, sente, imaxina, intervén, organiza e dialoga dunha maneira “para-etnográfica”, a cal nos convida a “reaprender os nosos métodos a partir de suxeitos que se volven acompañantes epistémicos” (Holmes e Marcus, 2008: 84)<sup>3</sup>. Desta maneira, auspiciados polo xiro do coñecemento e na intersección dos feminismos, os estudos sociais de ciencia e tecnoloxía (STS) e os estudos decoloniais, os métodos etnográficos experimentais recoñecen agora as prácticas destes suxeitos, en campos tan diversos coma o dos movementos sociais e a acción colectiva, como “coñecementos-prácticas” ou “prácticas de coñecemento” (*knowledge-practices*), animando así un tipo de investigacións máis simétricas, que dan conta de coñecementos “subalternos” moitas veces invisibilizados nas tradicións hexemónicas (Álvarez Veinguer *et al.*, 2020; Casas-Cortés *et al.*, 2008; Escobar, 2007).

Esta aproximación vén sendo conceptualizada e posta en práctica na última década como unha forma de “acompañamento” (Estalella e Sánchez-Criado, 2020; Rabinow, 2011). O acompañamento, en tanto relación experimental no campo, tenta sosterse nunha ética da colaboración, a complicidade, a interdependencia e a aprendizaxe mutua. Esta idea resulta menos extractiva e busca horizontalizar o máis posible as relacións coas comunidades estudadas. Ditas comunidades estarían presentes, nun plano ideal, no propio deseño da investigación, de maneira que a reciprocidade se negociaría dende as primeiras fases, e as comunidades poderían incidir nos sentidos, preguntas e resultados da investigación, tendo en conta os seus propios intereses e o seu coñecemento directo e experiencial do entorno estudado. Por suposto, calquera experimento contén graos de incerteza, dúbida, inseguridade e probabilidade de fracaso. Non obstante, de partida, o acompañamento non sería xa unha aposta individual –xa non estamos na época dos *investigadores-heroes*, marcadamente masculinos e alleos á vulnerabilidade– senón un proxecto que busca aprender e traballar xuntos e con outras, visibilizando así a rede de afectos e relacións que sustentan e fan posible o traballo etnográfico no día a día. Unha rede colectiva e interdependente que, en realidade, sempre estivo aí –aínda que disimulada, invisibilizada ou silenciada–, e que o feminismo desvela como materia intrínseca á trama da vida e, tamén, á trama etnográfica (Ortner, 2007). O propio caso de Rabinow, por exemplo, coma investigador e tamén coma profesor, mostra como este acompañamento pode tomar formas diversas máis ou menos novidasas, aínda que as relacións de poder

---

3. Cabe indicar a heteroxeneidade e as tensións que existen ao interior dos métodos experimentais e comprometidos, pois estes non representan unha unidade. Así, por exemplo, denunciáronse prácticas “comprometidas” exercidas desde o Norte, que, a pesar de indicar teoricamente a descolonización como tarefa central, xeraban prácticas pouco éticas. Con todo, cando son atendidas, estas contradicións poden resultar construtivas para seguir aprendendo e indagando na procura de métodos máis xustos (Hale, 2011).

sigan pervivindo, agora conscientemente minimizadas: dos experimentos nas aulas coa pedagogía universitaria ás formas colaborativas de produción de coñecemento en laboratorios científicos, ensamblando ou imbricando distintas maneiras de indagación e de escritura co obxecto de colectivizar (ou máis ben, de desvelar o carácter colectivo) d/ os procesos sociais que nos levan á produción científica de coñecementos (Fernández de Rota, 2023). Este acompañamento, entón, o saber acompañar e o saberse acompañado, postúlase como un experimento relacional que reinventa a colaboración no campo. Xustamente, sobre a devandita colaboración, detémonos deseguido con máis detalle.

## **2. O XIRO COLABORATIVO NA PRODUCCIÓN DE COÑECIMENTO**

Vale aclarar o seguinte: o traballo de campo etnográfico é, por definición, colaborativo. Sen embargo, o actual xiro colaborativo permítenos repensar a colaboración “máis aló da antiga idea de que o suxeito responde, coopera e tolera a axenda e as formulacións máis ou menos manifestas do etnógrafo” (Holmes e Marcus, 2008: 85). A colaboración, entón, xa non resultaría algo colateral, circunstancial e secundario, senón que estaría recoñecida como unha fórmula metodolóxica dende a formulación inicial da investigación. En décadas precedentes, o novo impulso colaborativo fíxose especialmente patente ao redor de temas públicos, políticos e conflictivos, en estratexias de investigación activistas ou aplicadas, tales como a investigación-acción participativa (IAP) ou a etnografía militante (Fals Borda, 1999; Lassiter, 2005). Hoxe, sostidos por un espírito crítico, feminista e decolonial, os métodos etnográficos experimentais integran xa a colaboración no seu deseño metodolóxico inicial, politizan o método máis aló do problema ou obxecto de estudo, cuestionan eticamente a posición e a autoridade do etnógrafo, encollen as fronteiras entre investigador e investigado, e non intentan mirar unicamente cara a fóra “senón mirar tamén sendo parte da paisaxe que se observa” (Moscoso, 2020: 42).

Na última década, na nosa contorna, á vez que unha crise de representación política sacudía as institucións –pensemos, por exemplo, no movemento 15M de 2011, ou na súa tradución electoral e municipalista no ano 2015, tanto na Galiza coma no conxunto do Estado–, unha axitación experimental en ciencias sociais afectou os métodos etnográficos e a relación co campo. Unha xeración de investigadoras novas, desde xeografías e campos múltiples e en gran medida mulleres, comezaron a ensaiar o que os antropólogos Estalella e Sánchez-Criado (2018) denominan “colaboracións experimentais”. Con este concepto, os autores repensan o campo como un sitio de colaboración para o coñecemento. No seu diálogo coa tradición etnográfica, estas colaboracións experimentais propoñen un tipo de etnografía que expón a relacionalidade no campo como unha forma de colaboración máis que de participación, e que tenta producir coñecementos pola vía da experimentación máis que da observación. O que se busca con este paradigma, apoiado en traballos previos, é unha colectivización procesual do saber e da súa produción, o

que implica a elaboración de axendas compartidas, a negociación constante e o diálogo de reflexividades no terreo (Rappaport, 2008). Un experimento complexo e que pode fracasar en calquera momento, porque require descentramento e un permanente empeño en pensar e facer con outros; isto é, require entregarse á vulnerabilidade etnográfica e a outras miradas (Behar, 1996), afastándose do monopolio e das tentativas de control de tódalas fases da investigación<sup>4</sup>. O obxectivo destas colaboracións, en definitiva, parece ser coidar o acompañamento no campo e colaborar e experimentar *cos* suxeitos, non pensar *sobre* eles (Arribas, 2015).

Estas colaboracións problematizan, aínda que non sempre resolven, as dicotomías clásicas no terreo (tamén os privilexios e as relacións de poder) e experimentan coas relacións establecidas cos suxeitos e co campo en si. Por exemplo, na proposta de Estalella e Sánchez-Criado (2018), o informante transfórmase en “socio”, “colaborador” ou “contraparte”. Non só informa, senón que inventa e transforma o mundo; non nos dá información, senón que colabora connosco na súa produción. Estas prácticas colaborativas xeran outras relacións, tanto como son xeradas por estas. A través da co-produción do que estes autores chaman “dispositivos de campo” podemos exemplificar estas colaboracións. Estes dispositivos son invencións etnográficas socio-materiais que permiten ensamblar espazos, tecnoloxías, saberes e relacións, tecendo unha rede colaborativa no campo, baseada na interdependencia de cada un dos elementos que o constitúen e fan emerxer (Latour, 2008): crear unha plataforma dixital para colaborar na difusión dun movemento social; organizar xunto a outros encontros, *performances* e xornadas públicas nas que discutir sobre un tema, pensar xuntos sobre un problema ou visibilizar algún proceso; establecer prácticas de documentación compartida e mesmo de escritura colaborativa; celebrar proxeccións audiovisuais ou exposicións fotográficas hibridando as ciencias sociais cunha sensibilidade artística, etc. Estes son só algúns exemplos, pero neles vemos a intención de superar unha herdanza metodolóxica colonial baseada no distanciamento, as xerarquías, as relacións asimétricas e o extractivismo epistémico<sup>5</sup>. As colaboracións

---

4. A complexidade da posta en práctica desta sensibilidade etnográfica é innegable. Tamén, o momento posterior e máis persoal da escritura, que como dicimos ten sido obxecto de experimentación dende hai décadas, tense problematizado recentemente. Véxase, entre outras, a “etnografía recíproca” tramada entre investigadora e informante, que se fan amigas e escriben xuntas (Gay y Blasco e Fernández, 2019). No meu caso, a escritura colaborativa xunto a activistas da mobilidade na cidade da Coruña non quedou exenta de dificultades: en canto ao ritmo, en canto á técnica, en canto aos conceptos, etc. (Diz e Vázquez, 2012).

5. Neste punto, cómpre lembrar o contexto histórico-colonial que dá orixe á antropoloxía como disciplina (Clifford, 1995, 1997). Aquel contexto lexitimaba, en efecto, un extractivismo que non só era epistémico senón moitas veces material. O museo, e a propia concepción do “patrimonio” como réxime da modernidade, cos seus conflitos e lóxicas de poder, sería só un exemplo máis (Sánchez-Carretero, 2017).

experimentais, en tanto exercicio crítico e situado, requiren de imaxinación e de invencións coas que repensar o sentido da nosa práctica etnográfica.

Nos últimos anos, este espírito colaborativo ten circulado entre o campo e a academia, convertida esta nun lugar de precariedade, crítica e experimentación (Pérez e Montoya, 2018). Algunhas compañeiras deciden poñer en cuestión os seus privilexios epistémicos, repensando as súas prácticas académicas á luz dos deseños colaborativos dos seus proxectos de investigación (Roura-Expósito *et al.*, 2018), ou repensando as formas de escritura e publicación (Dallemagne *et al.*, 2015). Outras, estudando a mobilidade humana e as pegadas da migración en Galicia, elaboran películas documentais que funcionan coma un dispositivo de campo que conecta coas comunidades e cos seus traballos previos (Díaz *et al.*, 2022). Outros, con maior ou menor acerto, incorporamos o sentido da colaboración e da experimentación na nosa relación co estudantado (Castro-Fernández *et al.*, 2022), ensaiando a “innovación docente” e participando xunto a eles e elas na produción experimental de prácticas e saberes: camiñando a cidade e pensando mapas, rutas e ontoloxías híbridas que problematicen a dicotomía moderna campo-cidade e natureza-cultura (Diz *et al.*, 2019); mobilizándonos xunto a asociacións, artistas e activistas veciñais para problematizar os límites ecolóxicos da vida urbana, analizando as controversias ambientais e os seus impactos nos territorios “de sacrificio” do rural galego (Santiago-Gómez *et al.*, 2020); animando a produción colectiva de fotografías, vídeos, relatos e memorias de estudantes de todas as idades (de estudantes de grao a estudantes “sénior”), para crear arquivos multimedia en momentos de vulnerabilidade coma o da pandemia (Cortés-Vázquez *et al.*, 2021); ou intervindo materialmente en contextos de extrema precariedade, participando xunto a poboacións estigmatizadas, técnicos e colectivos de arquitectura social na auto-construción de centros sociais comunitarios (Martínez-Buján *et al.*, 2020).

Agora ben, á hora de deseñar e levar á práctica un proxecto etnográfico, este paradigma das colaboracións experimentais non busca botar por terra as aproximacións metodolóxicas tradicionais, senón ampliar o noso repertorio de técnicas e sensibilidades, aplicadas cun sentido (auto)crítico e eticamente comprometido en contextos cada vez máis cambiantes. É certo que non toda etnografía pode (nin debe) ser colaborativa, pois cada unha está aberta a protagonistas, circunstancias, preguntas, recursos, contextos e intereses prácticos distintos. Ademais, dun xeito paradoxal, a actual academia española –excesivamente burocratizada e mercantilizada– tende a brindar un tempo escaso e limitado, aos seus traballadores, para realizar investigacións con calma e calidade (Ávila *et al.*, 2018). Con todo, a fragilidade destes métodos experimentais non ha de verse como un contratempo senón como unha fortaleza e unha apertura. Esta fragilidade experimental implica recoñecer en primeiro lugar un non saber, ou un saber compartido e enredado, que excede o monopolio do saber experto do científico; supón asumir,

dende a humildade, unha vulnerabilidade que cede o control e a autoridade do etnógrafo ao devir das relacións cos outros, moitas veces sorprendentes; e conleva abrirse ao inesperado e á incerteza, ás preguntas máis que ás respostas, ao que está aínda (e sempre) por formarse, no campo, xunto a outros e outras. Dalgunha maneira, seguindo nesta reflexión o pensamento de Marina Garcés (2020), poderíamos pensar as colaboracións experimentais contemporáneas como unha “alianza de aprendices”, é dicir, unha composición que ensambla e reconece saberes e non saberes múltiples, capaz de inventar –aínda que sexa precariamente– outro tipo de relacións no mundo que inviten a elaborar outro sentido.

Ao mesmo tempo, cabe ser prudentes. Xunto ao *ethos* experimental da nosa época, o mantra do “colaborativo” enúnciase hoxe por todas partes. Tomemos o caso concreto do estudo emerxente do capitalismo de plataformas e da chamada *gig economy*, onde o “colaborativo” funciona como un eufemismo na xerga neoliberal (Casas-Cortés *et al.*, 2023; Del Nido, 2022). Moitos repartidores de comida a domicilio, os chamados *riders*, a meirande parte deles migrantes en precaria situación administrativa, que recorren as cidades en bicicleta, patín, coche ou motocicleta, son categorizados por plataformas como Glovo e Uber Eats como “socios” e “colaboradores” (Revilla e Blázquez Martín, 2021). A través da etnografía, Rosenblat (2018) revela como estas plataformas están a transformar a retórica do traballo nunha retórica do consumo. Na súa aplicación (*app*), a empresa Uber equipara a condutores e pasaxeiros: ambos pasan a ser “usuarios”. Tamén, o manexo da linguaxe e dos afectos resulta ser importante: a énfase en conceptos como autonomía, elección, flexibilidade, emprendemento ou liberdade, moi recorrentes no traballo de campo, ten como efecto a responsabilización individual e a nula cobertura social de parte das plataformas (Morales e Stecher, 2023; Sanz de Miguel *et al.*, 2023). Compañías como Deliveroo teñen producido un documento-guía de distribución interna onde prohiben aos repartidores o uso de palabras específicas: non cabe falar de “turno” senón de “entrega” ou “misión”; cómpre evitar a palabra “salario” e referirse en cambio a un “pago por servizo”; non existe o “uniforme” senón a “roupa de entrega”; non hai “obriga” senón “flexibilidade”, e tampouco “contratación”, senón “colaboración” (Rosenblat, 2018). É dicir, en termos prácticos, os *riders* son traballadores non recoñecidos como tal por estas empresas, quenes utilizan a “colaboración” como unha estratexia retórica e ambivalente coa que negar dereitos laborais e modular as subxectividades. Neste sentido, a literatura de plataformas móvese entre a descrición da toma de conciencia política e a mobilización sindical dos traballadores (Woodcock e Cant, 2022) e a súa asunción plena da subxectividade neoliberal (De Stavola, 2020), omitindo as zonas intermedias de axenciamento que revela a cotiandade de reparto (Allen-Perkins e Cañedo-Rodríguez, 2023; Diz *et al.*, 2023). Con todo, dada a ambigüidade da colaboración, as súas reapropiacións retóricas e o contexto neoliberal que modula as subxectividades, a

“colaboración” no mundo *rider* pode servir de chamada á prudencia. A racionalidade individual e competitiva, dentro e fóra da academia, pode tamén truncar as colaboracións, ou facer que estas nos leven a colaboracións indesexadas.

Rúa arriba e rúa abaixo, movendo os seus corpos e a nosa comida pola cidade, os repartidores desprazan conceptualmente os límites do colaborativo e esíxennos con iso prudencia e atención. Estes desprazamentos conceptuais son dalgún modo equiparables aos seus rápidos e precarios itinerarios urbanos, que reconfiguran as relacións e as experiencias contemporáneas en canto ao tempo e ao espazo. Relacións que afectan a cuestións tan amplas coma o traballo, a alimentación, o consumo e as economías dixitais. A continuación, podemos usar eses desprazamentos urbanos como imaxe e metáfora para pensar un tipo de etnografía itinerante que nos permita experimentar etnograficamente cun campo espazo-temporal que se expande e se acelera, sempre móbil e cambiante.

### **3. ETNOGRAFÍA ITINERANTE E MÉTODOS EXPERIMENTAIS EN MOVEMENTO**

Podemos pensar a etnografía itinerante como unha invención etnográfica que experimenta o campo e as relacións cos outros a través de transformacións móbiles espazo-temporais. A etnografía itinerante é aquela que despraza os límites tradicionais (e estáticos) do campo, ou máis ben, que se ve desprazada polas transformacións daquel. En primeiro lugar, esta metodoloxía inscríbese na vella crítica ao sedentarismo metodolóxico que caracterizou dende o seu inicio ás ciencias sociais (Clifford, 1997). Esta crítica revela a herdanza moderno-colonial dun método e dunha forma de facer-saber etnográfica que se aproxima á cultura de maneira estática, ordenando e perimetrando os seus límites nun espazo fixo e inmóbil (o do Estado-nación), “encarcerando” espacialmente ao “nativo” e ás súas prácticas –ao dicir de Appadurai (1988)–, e entendendo o desprazamento, a dislocación, o cruce permanente de fronteiras ou a mobilidade humana como un perigo e unha ameaza que desordena a xeografía, a cultura e a identidade (Malkki, 1992).

Esta crítica, iniciada desde a antropoloxía e os estudos culturais e literarios, propagouse nas últimas décadas en ámbitos como a xeografía humana, a socioloxía ou os estudos sociais de ciencia e tecnoloxía. Este carácter transversal e interseccional permite abordar a mobilidade “como feito xeográfico que se sitúa no centro das constelacións de poder, a creación de identidades e as microxeografías da vida cotiá” (Cresswell, 2010: 551). Neste marco, a etnografía itinerante emerxe para responder a un contexto dinámico, globalizado e acelerado no que a mobilidade –en todas as súas formas e a pesar de ser consubstancial á nosa especie desde o comezo (Le Breton, 2011)– converteuse nunha realidade imparabile do noso tempo, multiplicando des/conexións, experiencias, intercambios e relacións complexas. Non só, por suposto, a mobilidade humana das migracións, unha constante e unha cuestión fundamental que atravesa a identidade en Galicia (Fernández-Suárez,

2017), senón tamén –coma no exemplo dos *riders* e da economía de plataformas– a mobilidade urbana, que debera ser comprendida holística e fenomenoloxicamente máis aló da pura análise do transporte (Pazos-Óton *et al.*, 2015).

Fenomenoloxicamente, a mobilidade está fundada na experiencia sensorial, sentida e significada dos itinerarios cotiáns (Augé, 2009; Spinney, 2006), onde se moven, son movidos e interactúan, corpos, afectos, obxectos, palabras, tecnoloxías, ambientes, ritmos, actores humanos e non humanos, mensaxes, normas, memorias, ideas, emocións, políticas, protocolos, deseños, infraestruturas, etc. (Diz, 2019). A in/mobilidade non é pasiva, nin dada de antemán, nin está vinculada unicamente ao desprazamento físico dun punto ao outro, como parece desprenderse de moitas análises dende o punto de vista do transporte e a enxeñería. Mobilidade e inmovilidade son caras dunha mesma moeda, que acontecen en realidades culturais e sociomateriais concretas, coas súas propias dinámicas, desigualdades e efectos de poder (Salazar, 2021). O chamado “paradigma da mobilidade” ou “xiro da mobilidade” amosounos, nas últimas dúas décadas, que esta non é abstracta nin difusa, senón situada: “a mobilidade sempre se localiza e materializa” (Sheller e Urry, 2006: 210). Polo tanto, o seu carácter complexo, entramado e enredado ha de previrnos contra calquera simplificación, tanto teórica como metodoloxicamente. Vivimos nun mundo radicalmente móbil, e ao mesmo tempo, moita xente vive atrancada, atrapada, inmovilizada polos conflitos, as violencias e o réxime global de fronteiras (Agier, 2016). Un mundo no que a mobilidade –turística, académica, etc.– é un privilexio, mais no que tamén, tal e como amosou o confinamento e a pandemia de coronavirus, a inmovilidade tamén pode selo: a sorte de non ter que moverse depende de que outras o fagan por ti.

Neste punto, reflexionar sobre unha etnografía itinerante na pos/pandemia implica recoñecer que algúns autores falan hoxe do “xiro da inmovilidade” (Cairns *et al.* 2021), derivado da crise sanitaria iniciada en 2020. Aquele ano, durante os meses de confinamento, eu –como tantos outros– impartía clases *on-line* dende o meu apartamento, mentres vía pasar, alén da xanela, aos *riders* que eran “obxecto” da nosa investigación en curso. Nas rúas da Coruña, e de tantas cidades, os repartidores de comida a domicilio desempeñaban un deses traballos que foran declarados “esenciais” polo Goberno<sup>6</sup>, movéndose nunha cidade baleirada mentres outros quedabamos na casa. Aquelela asimetría atravesaba a realidade e o noso proxecto de investigación, revelándonos a in/mobilidade como un proceso activo e relacional de interconexión, que incide nos suxeitos e na contorna diferencialmente, segundo o xénero, a clase ou a etnia (Mata-Codesal, 2017). Polo tanto, na sociedade in/mobilizada da pos/pandemia, as in/mobilidades son relacións cotiás (multi)situadas e incorporadas, cambiantes e atravesadas de poder (Bissell, 2007).

---

6. Lista de actividades esenciais, Ministerio de Trabajo e Economía Social: [https://www.mites.gob.es/ficheros/ministerio/contacto\\_ministerio/lista\\_actividades\\_esenciales.pdf](https://www.mites.gob.es/ficheros/ministerio/contacto_ministerio/lista_actividades_esenciales.pdf)

Nos últimos anos, a antropoloxía española vén prestando atención a ditas mobilidades, analizando o uso da bicicleta nas cidades (Hernández, 2016; Lorenzi e Ortega, 2016) e a súa relación coas corporalidades (Jordi-Sánchez, 2016); indagando nos movementos sociais e no activismo da mobilidade, que entende esta como un “habitar móbil” que crea lugares e relacións, e que está atravesada de emocións, política e identidade (Diz, 2019); atendendo aos efectos de certos desprazamentos e medios de transporte no espazo público (Contijoch *et al.*, 2020); valorizando a relación entre a antropoloxía e o camiñar (Sansi, 2021); ou analizando, entre outros exemplos, estacións e infraestruturas de conexión e in/mobilidade (Anta-Félez, 2023). Metodoloxicamente, no ámbito urbano, fálase dunha “etnografía móbil” como daquela que “despraza o centro de interese dende o lugar (non importa tanto que persoas) ás persoas (non importa tanto en que lugares)” (Pujadas, 2018: 380). Este tipo de etnografía móbil baséase naquela premisa multisituada de “seguir ás persoas” (Marcus, 2001) e pénsase a si mesma como “unha experiencia de traballo colaborativo”, non consistente en “observar-prácticas-de-mobilidade-de-persoas”, senón en “estudar-prácticas-de-mobilidade-coas-persoas” (Pujadas, 2018: 382).

A etnografía itinerante que aquí se propón, para o estudo dos *riders*, é indubidablemente un tipo de etnografía móbil, mais con algunhas singularidades. En primeiro lugar, os itinerarios dos repartidores –comunicados por terceiros a través de dispositivos dixitais– veñen determinados repentina e algorítmicamente, o cal xera un espazo-tempo de incerteza, precariedade e imprevisibilidade que corresponde co sentido literal do que é itinerante: o que non ten un lugar fixo, de seu. Isto obriga ás investigadoras e ás repartidoras a ser flexibles e a afrontar un “non saber” que é a base da súa aprendizaxe. En segundo lugar, o reparto de comida supón unha tarefa continua de ensamblaxe, unha sincronización e un re/axuste continuo entre persoas, lugares, obxectos, temporalidades, alimentos e tecnoloxías, de xeito que non basta con “seguir ás persoas” nin con reproducir a dualidade persoas *versus* lugares; unha etnografía itinerante, neste contexto, debería descentrar e desbordar a figura do humano, seguindo a complexa trama sociomaterial da economía de plataformas (Diz *et al.*, 2023). Ademais, seguir aos repartidores e acompañalos en movemento implica aceptar dous factores de realismo etnográfico: primeiro, que boa parte do seu tempo pásano esperando, e non movéndose; e segundo, como xa comentamos, que poden darse casos ou situacións no que dita colaboración non teña lugar, por exemplo porque prime un espírito máis individualista.

Para os *riders*, percorrer as rúas equivale a traballalas. En bicicleta, coche, moto ou patinete, incorporan a flexibilidade e tradúcena fisicamente en itinerarios fragmentados, cronometrados, fatigosos e intermitentes. O espazo-tempo da súa cotiandade exemplifica como a flexibilidade neoliberal reconfigura as prácticas de mobilidade e os itinerarios dos traballadores (Jirón e Imilan, 2015). Nos seus traxectos, desprázanse e desprazan as súas relacións co espazo. Un espazo relacional, dinámico e non estático (Massey, 2013;

Thrift, 2007), aberto aos afectos, aos saberes encarnados e ás incertezas (Estévez, 2016); un espazo producido a partir do movemento e modulado a través das prácticas que o percorren (Ingold, 2011). Un espazo, o dos *riders*, vinculado sempre ao tempo: un tempo de aceleracións e de métricas parametrizadas, mais tamén de agardas e inmovilidade. Nas esperas, por exemplo, descansan, charlan e se organizan, e manifestan a íntima relación entre mobilidade e inmovilidade, convertendo a espera espazo-temporal nunha fase máis nas súas dinámicas permanentes de desprazamento biográfico e laboral (Khosravi, 2021).

No seu sentido experimental, a etnografía itinerante ha de seguir os desprazamentos e desprazarse ela mesma. Existen prácticas de acompañamento e de itinerancia etnográfica ensaiadas exitosamente desde o Sur. A técnica do “sombreo” inventada por Jirón (2011) é un bo exemplo. No seu acompañamento aos informantes en Santiago de Chile, rastrea fenomenologicamente a mobilidade urbana ao seguilo nas súas ocupacións diarias. Comparte tempo e espazo mentres charla, observa, pregunta, apoia e interactúa. Estes sombreos traen consigo, ás veces, o debuxo das súas traxectorias, experimentando etnograficamente coa maneira de indagar, publicar e contar historias, facendo uso do debuxo e das técnicas visuais, cada vez máis en auge (Causey, 2017; Iturra e Jirón, 2016). Outro exemplo sería o da “percepción participante”, unha técnica sensorial que incorpora o corpo, as emocións e outros sentidos máis aló da vista e da observación (Pink, 2015), gravando paseos, fotografando ou rexistrando rutinas, e que continúa a tradición rupturista da antropoloxía feminista (Esteban, 2004). Unha tradición que, actualizada hoxe con estes métodos, incorpora a dimensión afectiva nun sentido crítico, político e decolonial, facendo destes métodos que se moven, á súa vez, métodos que conmoven.

## CONCLUSIONES

Neste artigo, de índole reflexiva e meta-etnográfica, foron presentadas e analizadas algunhas das experimentacións metodolóxicas da antropoloxía das últimas décadas. En primeiro lugar, o xiro reflexivo e a experimentación coa escritura animou os debates disciplinares nos oitenta. Máis adiante, nos últimos vinte anos, a metáfora dialóxica deu paso a unha metáfora (e a unha práctica) máis colaborativa, volvéndose o paradigma colaborativo un signo das metodoloxías experimentais contemporáneas. Hoxe en día, a emerxencia das colaboracións experimentais permite situar as experimentacións metodolóxicas no traballo de campo en si mesmo, desde as fases iniciais de deseño, repensando a produción de coñecementos como unha cuestión ética e á vez política. Por último, e especialmente no ámbito urbano, a imaxinación de métodos móbiles vai parella á acentuación da mobilidade na nosa sociedade, desafiando ó sedentarismo metodolóxico e a unha concepción da cultura e da realidade social demasiado discreta, rixida e estática.

A partir das reflexións provisionais dende un proxecto de investigación en curso sobre o mundo *rider*, no marco da economía de plataformas e o reparto de comida a domicilio, foi presentada a idea dunha etnografía itinerante como un aporte específico aos métodos experimentais contemporáneos. Unha etnografía que convida a negociar a posición no campo en base ao carácter dinámico do terreo e ás súas transformacións espazo-temporais. A etnografía itinerante sería un tipo de etnografía in/móbil, atenta ás tensións espazo-temporais que xeran as in/mobilidades no mundo cotiá dos repartidores: unha etnografía da aceleración e dos desprazamentos, mais tamén das esperas e da quietude. Unha etnografía que ha de aprender a convivir coa incerteza, a imprevisibilidade e a precariedade do itinerante, do que non se sabe, do que non ten un lugar fixo. No mundo *rider*, seguir ás persoas é fundamental, pero non suficiente. A etnografía itinerante ha de ser quen de decolonizar aquel punto fixo e privilexiado de observación que ordenaba o mundo, as prácticas e os saberes con aparente certeza e estabilidade; neste sentido, cómpre descentrar ao humano e atender á trama sociomaterial na que este se ensambla. A etnografía itinerante, por tanto, mobiliza os métodos experimentais, anima –pero tamén chama á prudencia sobre– o colaborativo, un terreo ambiguo, flexible e reapropiable. En última instancia, a in/mobilidade non sería tanto un obxecto (un proceso) como unha perspectiva: unha maneira de mirar que despraza e deslocaliza o noso lugar no campo.

En definitiva, os métodos etnográficos experimentais reclaman a colaboración e a experimentación na produción de coñecemento, e chaman a inventar e imaxinar, crítica e colectivamente, formas múltiples de indagación. O seu carácter aberto e inacabado –un *field(work) in progress*– demanda de nós atención e curiosidade. As sucesivas experimentacións metodolóxicas –pasadas, presentes e futuras– non comprometen a etnografía, senón que consolidan a nosa tradición, reequipando os métodos etnográficos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En Richard Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology* (pp. 137-154). School of American Research Press.

Agier, M. (2016). *Borderlands. Towards an anthropology of the cosmopolitan condition*. Polity Press.

Allen-Perkins, D., e Cañedo-Rodríguez, M. (2023). Weaving the algorithm: participatory subjectivities amongst food delivery riders. *Subjectivity*. <https://doi.org/10.1057/s41286-023-00167-6>

Álvarez Veinguer, A., Arribas, A., e Dietz G. (Eds.) (2020). *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. CLACSO.

Anta-Félez, J. L. (2023). La construcción de un espacio para observar. Una estación de autobuses en el sur de Europa. *Gazeta de Antropología*, 39(1), artículo 01. <http://dx.doi.org/10.30827/Digibug.79502>

Appadurai, A. (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, 3(1), 36-49.

Arribas, A. (2015). Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso. *Ankulegi*, 19, 59-75.

Augé, M. (2009). *Elogio de la bicicleta*. Gedisa.

Ávila, D., Ayala, A., e García S. (2018). La Universidad y la vida, o cómo mantenernos vivos en medio de la neoliberalización de la Universidad. *Disparidades*, 73(1), 55-61. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.01.001.06>

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Beacon Press.

Behar, R., e Gordon, D. A. (Eds.) (1995). *Women writing culture*. University of California Press.

Bissell, D. (2007). Animating suspension: Waiting for mobilities. *Mobilities*, 2(2), 277-298. <https://doi.org/10.1080/17450100701381581>

Cairns, D., França, T., Calvo, D. M., e de Azevedo, L. (2021). An immobility turn? The Covid-19 pandemic, mobility capital and international students in Portugal. *Mobilities*, 16(6), 874-887. <https://doi.org/10.1080/17450101.2021.1967094>

Casas-Cortés, M., Cañedo-Rodríguez, M., e Diz, C. (2023). Platform Capitalism. En M. Aldenderfer (Ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.597>

- Casas-Cortés, M., Osterweil, M. e Powell, D. (2008). Blurring boundaries: Recognizing knowledge-practices in the study of social movements. *Anthropological Quarterly*, 81(1), 17-58. <https://doi.org/10.1353/anq.2008.0006>
- Castro-Fernández, B., Jiménez-Esquinas, G., e López-Facal, R. (2022). Teacher Training Via Debate on the Way of St. James as Controversial Heritage. *Frontiers in Education*, 6, 823122. <https://doi.org/10.3389/feduc.2021.823122>
- Causey, A. (2017). *Drawn to see: Drawing as an ethnographic method*. University of Toronto Press.
- Clifford, J. (1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- Clifford, J. (1997). *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- Clifford, J., e Marcus, G. (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.
- Comaroff, J. (2010). The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline. *American Anthropologist*, 112(4), 524-538.
- Contijoch, M., Martínez, R., e Delgado, M. (2021). Klandos y Jakartas. Informalidad y Estado en dos sistemas de movilidad urbana en la Baja Casamance, Senegal. *AIBR*, 16(2): 397-418. <https://doi.org/10.11156/aibr.160209>
- Corsín Jiménez, A., e Estalella, A. (2013). Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación. En M. Cruells e P. Ibarra (Eds.), *La democracia del futuro* (pp. 61-80). Icaria.
- Cortes-Vazquez, J. A., Diz, C., e Santiago-Gómez, E. (2021). Traer el campo al aula: el III Taller de Naturalezas Híbridas ante las vulnerabilidades sobrevenidas durante la pandemia de la COVID-19. En José A. García Naya (Ed.), *Contextos universitarios transformadores* (pp. 107-120). Universidade da Coruña. <https://doi.org/10.17979/spudc.9788497498180.107>
- Cota, A. e Sebastiani, L. (2015). “Que no, que no, que no nos representan” o repensando la relación entre investigación y activismo a partir de nuestras experiencias vividas. *Ankulegi*, 19, 43-58.
- Cresswell, T. (2010). Mobilities I: Catching up. *Progress in Human Geography*, 35(4): 550-558. <https://doi.org/10.1177/03091325103833>

Dallemagne, G., Del Arco, V., Montoya, A., e Pérez, M. (2015). The value of open access in Anthropology and beyond". *Anthropology in Action*, 22(2), 42-48. <https://doi.org/10.3167/aia.2015.220206>

De Stavola, F. (2021). El smartphone de Foucault: poder, trabajo y subjetividad en las plataformas digitales de entrega a domicilio. *Arxius de Ciències Socials*, 44(11), 49-61. <https://hdl.handle.net/10550/83072>

Del Nido, J. (2022). *Taxis vs. Uber: Courts, Markets, and Technology in Buenos Aires*. Stanford University Press.

Díaz, S., Espiñeira González, K., Fernández Suárez, B., Oca González, L., Pérez-Caramés, A., Vazquez Arrojo, O., e Vázquez Silva, I. (2022). La circulación de cuidados y remesas en las familias migrantes caboverdianas en Galicia. Una investigación en materia de cooperación al desarrollo. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4(16). <https://doi.org/10.15304/ricd.4.16.8497>

Diz, C. (2017). Los otros lugares de la política. Activismo, centros sociales y democracia. En R. Jiménez, W. Gadea e D. Allen-Perkins (Eds.), *Hacia una (re) conceptualización de la democracia contemporánea* (pp. 143-159). Fénix Editora.

Diz, C. (2019). Maneras de vivir: emoción, política e identidades en movimiento. *ANDULI. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 18, 93-117. <https://doi.org/10.12795/anduli.2019.i18.05>

Diz, C., González Granados, P., e Prieto Arratibel, A. (2023). Reaprendiendo a trabajar: saberes que cuidan en el manejo de algoritmos entre riders. *Disparidades*, 78(1), e001d. <https://doi.org/10.3989/dra.2023.001d>

Diz, C., Santiago-Gómez, E., e Cortes-Vazquez, J. A. (2019). La co-producción de la Naturaleza Urbana: resultados del I Taller de Naturalezas Híbridas. En E. de la Torre Fernández (Ed.), *Contextos universitarios transformadores: construyendo espacios de aprendizaxe* (pp. 333-344). Universidade da Coruña. <https://doi.org/10.17979/spudc.9788497497121.333>

Diz, C., e Vázquez, M. (2012). San Francisco in A Coruña: Masa Crítica as a prototype of global action. En C. Carlsson, L. R. Elliot, e A. Camarena (Eds.), *Shift happens! Critical Mass at 20* (pp. 101-115). Full Enjoyment Books.

Escobar, A. (2007). Worlds and knowledges otherwise: The Latin American Modernity/ Coloniality research program. *Cultural Studies*, 21(2-3), 179-210. <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>

Estalella, A., e Sánchez-Criado, T. (Eds.) (2018). *Experimental Collaborations: Ethnography Through Fieldwork Devices*. Berghahn Books.

Estalella, A., e Sánchez-Criado, T. (2020). Acompañantes epistémicos: la invención de la colaboración etnográfica. En A. Álvarez, A. Arribas e G. Dietz (Eds.), *Investigaciones en movimiento. Etnografías colaborativas, feministas y decoloniales* (pp. 145-174). CLACSO.

Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 12, 1. <https://doi.org/10.1387/pceic.12093>

Esteban, M. L. (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi*, (19), 75-93.

Estévez, B. (2016). Controversias, hibridez y diseño urbano. Abrir el candado de la representación y multiplicar los posibles del espacio público. *Revista de Geografía Norte Grande*, 65, 7-37. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022016000300002>

Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa). *Análisis Político*, 38, 71-88.

Fernández de Rota, A. (2023). Paul Rabinow y la antropología de lo contemporáneo. *Disparidades*, 78(1), e004. <https://doi.org/10.3989/dra.2023.004>

Fernández-Suárez, B. (2018). Migratory trends and their relation to specific policy regarding migrations in Galicia. En R. DePalma, e A. Pérez-Caramés (Eds.), *Galician migrations: A case study of emerging super-diversity* (pp 115-127). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-66305-0\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-66305-0_9)

Flores Martos, J. A. (2019). The ethnographic traveler: Immersions, encounters, and imaginings. En M. Bianet Castellanos (Ed.), *Detours. Travel and the ethics of research in the Global South* (pp. 52-71). The University of Arizona Press.

Garcés, M. (2020). *Escuela de aprendices*. Galaxia Gutenberg.

Gay y Blasco, P., e Hernández, L. (2020). *Writing friendship. A reciprocal ethnography*. Palgrave Macmillan.

Gupta, A., e Ferguson, J. (1991). Beyond “Culture”: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.

Hale, C. (2011). Entre el mapeo participativo y la “geopiratería”: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. En X. Leyva, J. Alonso, R. A. Hernández, A. Escobar, A. Kohler, A. Cumes, R. Sandoval, S. Speed, M. Blaser, E. Krotz, S. Piñacué, H. Nahuelpan, M. Macleod, J. López Intzín, J. Lucrecia García, M. Báez ... W. Mignolo (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo 2* (pp. 482-512). CIESAS - UNICACH - PDTG-UNMSM.

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), 575-599.

Hernández, M. (coord.) (2016). *Bicitopías: Hacia una antropología de la movilidad urbana*. Icaria.

Holmes, D., e Marcus, G. (2008). Collaboration today and the re-Imagination of the classic scene of fieldwork encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 81-101. <https://doi.org/10.1353/cla.0.0003>

Hobsbawm, E., e Ranger, T. (Eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.

Ingold, T. (2011) *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.

Iturra, L., e Jirón, P. (2016). Siguiendo trayectorias, dibujando trayectos. Construcción de diagramas desde la experiencia de los habitantes. *Revista Aus*, 19, 4-9. <https://doi.org/10.4206/aus.2016.n19-02>

Jaramillo Marín, J., e Vera Lugo, J. P. (2013). Etnografías desde e sobre o Sul global. Reflexões introdutórias. *Universitas Humanística*, 75, 13-34.

Jirón, P. (2011). On becoming “La Sombra/The Shadow”. En M. Buscher, J. Urry e K. Witchger (Eds.), *Mobile Methods* (pp. 36-53). Routledge.

Jirón, P., e Imilan, W. (2015). Embodying flexibility: Experiencing labour flexibility through urban daily mobility in Santiago de Chile”. *Mobilities*, 10(1), 119-135. <https://doi.org/10.1080/17450101.2013.848583>

Jordi-Sánchez, M. (2016). Pobres, deportistas y ecologistas. Paradojas, estereotipos y afectos en el ciclismo urbano. *Revista de Antropología Experimental*, 16, 129-146. <https://10.17561/rae.v0i16.3021>

Khosravi, S. (2021). *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*. Virus Editorial.

Lassiter, E. (2005). Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106. <https://doi.org/10.1086/425658>

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Latour, B., e Woolgar, S. (2013). *Laboratory life: The construction of scientific facts*. Princeton University Press.

Le Breton, D. (2011). *Elogio del caminar*. Siruela.

Leyva Solano, X. (2021). Aportes desde los márgenes a la co-creación de prácticas otras de conocimientos. *Antropologías del sur*, 8(16), 115-131. <http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v8i16.2195>

- Lorenzi, E., e Ortega, D. (coords.) (2016). El reto del ciclismo urbano. *Revista de Antropología Experimental*, 16, 1-146. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16>
- Malkki, L (1992). National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Martinez-Buján, R., Santiago-Gómez, E., Diz, C., Cortes-Vazquez, J. A., e Golías, M. (2020). Campus greening from social sciences: emerging formulas on social responsibility and teaching innovation. *International Journal of Sustainability in Higher Education*, 21(7), 1545-1561. <https://doi.org/10.1108/IJSHE-04-2020-0134>
- Massey, D. (2013). *Space, place and gender*. University of Minnesota Press.
- Mata-Codesal, D. (2017). Gendered (im)mobility: Rooted women and waiting Penelopes. *Crossings: Journal of Migration & Culture*, 8(2), 151-162. [https://doi.org/10.1386/cjmc.8.2.151\\_1](https://doi.org/10.1386/cjmc.8.2.151_1).
- Mezzadra, S. (2004). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traficantes de Sueños.
- Morales, K., e Stecher, A. (2023). Platform capitalism and neo-normative control: 'autonomy' as a digital platform control strategy in neoliberal Chile. *New Technology, Work and Employment*, 38(2), 230-251. <https://doi.org/10.1111/ntwe.12258>
- Moscoso, M. (2020). *Sobre etnografías experimentales y sensoriales*. BAU Ediciones.
- Ortner, S. B. (2007). Poder e projetos. Reflexões sobre a agência. En M. Pillar, C. Eckert e P. H. Fry (orgs.), *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas* (pp. 45-81). Nova Letra.
- Pazos-Óton, M., Varela-Cornado, M. e Lois-González, R. (2015). O corredor urbano atlántico de Galicia. Cara unha nova xeografía da mobilidade? *Revista de Geografía e Ordenamento do Território*, 7, 283-300. <https://doi.org/10.17127/got/2015.7.013>
- Pérez, M., e Montoya, A. (2018). La insostenibilidad de la universidad pública neoliberal: hacia una etnografía de la precariedad en la Academia. *Disparidades*, 73(1), 9-24. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.01.001.01>
- Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography*. SAGE.
- Piñeiro, E., e Diz, C. (2018). El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1), 59-88. <https://doi.org/10.22380/2539472X.383>

Pujadas, J. (2018). Etnografía móvil, entre el sombreado y el acompañamiento: notas a partir del estudio de la movilidad cotidiana en la Región Metropolitana de Barcelona (RMB). *Etnográfica*, 22(2), 361-386. <https://doi.org/10.4000/etnografica.5531>

Rabinow, P. (2011). *The Accompaniment: Assembling the contemporary*. University Of Chicago Press.

Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1, 1-31.

Revilla, J. C., e Blázquez Martín, V. (2021). Uneasy riders: contradictorias lógicas disciplinarias para una posición laboral imposible. *Revista Española de Sociología*, 30(2), a35-a35. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.35>

Riveiro, G. L., e Escobar, A. (Eds.) (2008). *Antropologías del mundo*. Envió Editores.

Rosenblat, A. (2018). *Uberland: How algorithms are rewriting the rules of work*. University of California Press.

Roura-Expósito, J., Díaz Aguilar, A. L., Ruiz-Blanch, A., Sánchez-Carretero, C., e Cortés-Vázquez, J. A. (2018). Repensando las prácticas académicas: el diseño colaborativo de un proyecto de investigación a partir de la metodología IAP. *Disparidades*, 73(2), 407-424. <https://doi.org/10.3989/rntp.2018.02.007>

Salazar, N. B. (2021). Imobility: The relational and experiential qualities of an ambiguous concept. *Transfers*, 11(3), 3-21. <https://doi.org/10.3167/TRANS.2021.110302>

Sánchez-Carretero, C. (2017). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En B. Santamarina (coord.), *Geopolíticas patrimoniales: de culturas, naturalezas e inmaterialidades* (pp. 215-230). Neopàtria.

Sansi, R. (2021). Walking utopias. The politics of walking in art and anthropology. *Social Anthropology*, 29(1), 141-155. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12749>

Santiago-Gómez, E.; Cortes-Vazquez, J. A., e Diz, C. (2020). II Taller de Naturalezas Híbridas. Los límites ecológicos de lo urbano. En E. de la Torre Fernández (Ed.), *Contextos universitarios transformadores* (pp. 373-382). Universidade da Coruña. <https://doi.org/10.17979/spudc.9788497497756.373>

Sanz de Miguel, P., Casas-Cortés, M. I., Prieto, A., e Arasanz, J. (2023). El empleo irregular tras la Ley Rider: ¿nueva regulación, idénticas estrategias empresariales? *Revista Española de Sociología*, 32(3), a177. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2023.177>

Sayad, A. (2010). *La doble ausencia*. Anthropos.

Segato, R. (2021) *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Bazar do tempo.

Sheller, M., e Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning*, A38, 207-226. <https://doi.org/10.1068/a37268>

Spinney, J. (2006). A place of sense: A kinaesthetic ethnography of cyclists on Mont Ventoux. *Environment and Planning D*, 24(5), 709-732. <https://doi.org/10.1068/d66j>

Thrift, N. (2007). *Non-representational theory*. Routledge.

Van Maanen, J. (1993). Secretos del oficio: sobre escribir etnografía. *Revista Colombiana de Sociología*, 2(1), 47-68.

Wimmer, A., e Glick, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301-334.

Woodcock, J., e Cant, C. (2022). Platform worker organising at Deliveroo in the UK: from wildcat strikes to building power. *Journal of Labor and Society*, 25(2), 220-236. <https://doi.org/10.1163/24714607-bja10050>.

## EL DEVENIR CONTEMPORÁNEO DE LA IDENTIDAD ETNOLINGÜÍSTICA ANDALUZA. APORTACIÓN A LAS DISPUTAS ACADÉMICAS Y SOCIALES EN TORNO AL ANDALÚ

### *THE CONTEMPORARY EVOLUTION OF ANDALUSIAN ETHNOLINGUISTIC IDENTITY. CONTRIBUTION TO THE ACADEMIC AND SOCIAL DISPUTES SURROUNDING ANDALUSIAN LANGUAGE*

Huan Porrah Blanco  
*Universidad Pablo de Olavide*

#### RESUMEN

Según apreciamos en nuestra experiencia investigadora y revisión de gran cantidad de materiales etnográficos, la identidad etnolingüística andaluza es una de las más estigmatizadas en el contexto cultural hispánico, puesto que incluso es tomada como ejemplo de este tipo de procesos a nivel internacional más allá de este. Para algunos especialistas, dicha estigmatización, tanto de los y las hablantes como de los/as escribientes de la lengua andaluza, se sitúa en el marco de relaciones de poder característico de la colonización y las dinámicas de aculturación y subestimación de los rasgos culturales y lingüísticos del pueblo subalternizado andaluz, especialmente el andaloparlante. Asimismo, encontramos una suerte de resiliencia lingüística entre los efectos de dichas dinámicas, la cual ha ido gestando, sobre todo en las últimas décadas, un movimiento sociocultural denominado *andalófilo*, agente de toda una diversidad de producción etnoliteraria, literatura escrita de base oral, musical y visual que, a veces sin pretenderlo, plantea un desafío a la perspectiva etnocéntrica de la ideología del españolismo

lingüístico, construyendo una identidad lingüística sin complejos entre amplios sectores de la sociedad andaluza.

**Palabras clave:** Estigmatización; Identidad etnolingüística; Lengua andaluza; Resiliencia lingüística; Españolismo lingüístico.

## **ABSTRACT**

As we can see in our research experience and review of a large amount of ethnographic materials, the Andalusian ethnolinguistic identity is one of the most stigmatised in the Hispanic cultural context, since it is even taken as an example of this type of processes at an international level beyond this one. For some specialists, this stigmatisation of both speakers and scribes of the Andalusian language is situated within the framework of power relations characteristic of colonisation and the dynamics of acculturation and underestimation of the cultural and linguistic traits of the subalternised Andalusian people, especially Andalusian language speakers. Likewise, we find a kind of linguistic resilience among the effects of these dynamics, which has been developing, especially in recent decades, a socio-cultural movement known as Andalophile, an agent of a whole diversity of ethno-literary production, oral, musical and visual literature which, sometimes unintentionally, poses a challenge to the ethnocentric perspective of the ideology of linguistic Spanishism, building a linguistic identity without complexes among broad sectors of Andalusian society.

**Key-words:** Stigmatization; Ethnolinguistic identity; Andalusian language; Linguistic resilience; Linguistic Spanishism.

## **INTRODUCCIÓN**

Se trata este de un trabajo de revisión de disputas académicas y sociales acerca de la identidad etnolingüística del pueblo andaluz, de sus circunstancias pasadas, pero primordialmente de los derroteros actuales. Un estado de la cuestión donde se aportan ideas recogidas desde una revisión bibliográfica significativa -que no pretende ser universal ni sistemática-, además de materiales y perspectivas recabadas a través de la experiencia de observación etnográfica participante de este investigador que reconoce su sesgo andalófilo, buscando aportar otra perspectiva más participativa e implicada, que no meramente parcial.

El objetivo es dar un esbozo aproximativo -evidentemente no sistemático ni finalizado- del panorama etnolingüístico andaluz, centrando la atención, más allá de las habituales aproximaciones institucionales, en el desarrollo de una conciencia lingüística popular andaluza entre bastantes miembros de sus hablantes vernáculos, especialmente en su proyección hacia la escritura de esos rasgos lingüísticos propios.

Así pues, examinemos diversas aportaciones al periplo de la identidad etnolingüística andaluza desde un contexto histórico, que anclamos en la modernidad renacentista, hasta las nuevas formas adoptadas en nuestros días. Aportamos, además, una indicación de posibles factores que intervienen históricamente y en la actualidad en la conformación de bastantes de los rasgos que observamos en la identidad etnolingüística entre los/as andaluces/zas andaloparlantes.

## 1. EN EL CONTEXTO HISTÓRICO

En primer lugar, hemos de tomar como referencia que los rasgos generales y específicos observables de la etnicidad andaluza han sido y son ampliamente estudiados, especialmente desde el prisma socioantropológico, uno de cuyos mejores compendios recientes lo encontramos en la obra colectiva de I. Moreno y J. Agudo (coords.) (2012) *Expresiones culturales andaluzas*. De igual modo, en el año 2001 la institución Defensor del Pueblo Andaluz había publicado otro informe multidisciplinar titulado *La identidad del pueblo andaluz*, con la participación de reputados historiadores, geógrafos, antropólogos sociales, filólogos y economistas.

En ambos compendios se abordan, con varios de los procedimientos propios de las ciencias sociales, entre otros, multitud de aspectos, dimensiones y marcadores cuya especial combinación han dado lugar a la singularidad observable de la actual cultura andaluza: proceso histórico específico, singularidad territorial en su diversidad, formas específicas de sociabilidad, relaciones de poder y cultura política (Escalera Reyes, 2012), las cuales se reflejan en un enorme y rico patrimonio festivo andaluz (Escalera Reyes, 1997), manifestaciones de religiosidad popular de tipo barroco e incluso animista, dinámicas económicas específicas, coloniales y extractivistas (Moreno Navarro y Delgado Cabeza, 2013), el flamenco y otras expresiones artísticas y estéticas andaluzas, universo simbólico, además de diversos rasgos de la identidad lingüística andaluza, que trataremos a continuación.

En dicho contexto aparece el flamenco, una singular expresión cultural emanada de los avatares de la sociedad andaluza en la modernidad y cristalizando en el siglo XIX, el cual es ampliamente estudiado como fenómeno cultural propio andaluz, resultado del encuentro en la tierra de Andalucía del pueblo calé, los esclavos y esclavas negroafricanas con el venero indígena morisco. Especial atención merece la vinculación tradicional del flamenco con los rasgos lingüísticos andaluces, cuya peculiar relación ha sido abordada, entre otros/as, por el especialista J. C. Ríos Martín (2009), y los/as profesores/as A. M. Rodríguez Ramos (2018) y C. Cruces (2001:78). Esta última detalla en concreto que:

“La copla flamenca, además, se realiza con un vocabulario privativamente andaluz, y haciendo uso de una ortografía propia, modismos y giros del habla andaluza y su léxico propio, no sólo para construir la poesía flamenca popular -de gran

influencia en destacados poetas *cultos*- sino también para adaptar la medida del ritmo musical a los contenidos de las letras”.

La vinculación directa más evidente del lenguaje flamenco con la lengua andaluza proviene del carácter de cultura popular de transmisión fundamentalmente oral, tanto de la inmensa mayoría del pueblo andaluz contemporáneo como del subgrupo o subcultura flamenca. A esta situación se le añade unos condicionantes estructurales de tipo sociopolítico y económico —aparecidos tras la conquista y colonización castellana, que se acentuaron en la etapa contemporánea española— en forma de minusvaloración, desconsideración y estigmatización incluso institucional de los usos lingüísticos propios de la cultura popular andaluza (Snopenko, 2007), realidad lingüística andaluza que acaba siendo postergada en el sistema educativo (Hijano del Río y Ruiz Morales, 2003) y en todo el espectro socioeconómico hacia la marginalidad, el vulgarismo, la falta de inteligencia o formación académica o como muestra de discapacidades socioculturales, entre otras pretendidas taras.

Acerca del origen de la estigmatización lingüística de los usos mayoritarios andaluces en la cultura oral popular, la filóloga ucraniana E. A. Snopenko (2007) ha rastreado, quizás el más remoto, en el proceso normativista cristalizado en 1492 por la institucionalización de la *Gramática de la lengua castellana* de Elio Antonio de Nebrija —que aunque era de origen andaluz se educó en Salamanca y no dudó en ponerse al servicio de las reales autoridades de la conquistadora Castilla. En pleno comienzo del conocido como Siglo de Oro español, en un momento en que parte de la sociedad andaluza de clase media y alta llegó a tener un peso específico económico y político importante en el conjunto de la Corona de Castilla, se iniciaba un proceso de competición por la norma lingüística dominante entre la norma toledana o castellana y la norma sevillana o andaluza. Nebrija, a pesar de ser andaluz de origen, apostó por la imposición de la norma castellana y así se lo recomendó a los denominados Reyes Católicos. Bastantes autores andaluces de la época pujaron por el reconocimiento de los valores de su variedad lingüística (*v.gr.* Juan de Valdés, García de Sta. María, Francisco Delicado, Fernando de Herrera, Damasio de Frías, Juan Villar, J. de Barahona, Bernardo de Aldrete, Arias Montano, etc.), aunque finalmente perdieron en la pugna por la norma dominante, con lo que la población *andaloparlante* —que son “de Andalucía, allá donde la lengua no está muy pura”, ‘tierra de moros’— fue progresivamente relegada al ámbito clandestino de la anomia, el vulgarismo, las incorrecciones, la pronunciación defectuosa y la impureza —en consonancia con la ideología de la corriente dominante etnicista del casticismo cristiano-castellano de la época (Stallaert, 1998; De Zayas, 2006).

Por otro lado, el especialista F. García Duarte plantea, acerca de los orígenes de la norma andaluza, que debe revisarse la historiografía oficial española con los nuevos

datos aportados por las investigaciones más recientes, entre ellos los datos relativos a las movimientos de población y repoblaciones en torno al periodo andalusí y castellano de la identidad histórica andaluza. De este modo, han de afrontarse varias situaciones, como la de una más que probable influencia temprana del romance andalusí en la conformación del castellano originario, consecuencia de las migraciones de mozárabes andalusíes hacia el norte de la Península (García Duarte, 2017), así como que habría de tomarse en consideración los datos de mantenimiento de amplias capas de población cristiano-nueva morisca mimetizada pese a los sucesivos decretos de expulsión, que a la postre se ha demostrado que resultaron infructuosos, a pesar de la reticente historiografía española que considera exitosa y efectiva la limpieza étnica de los siglos XVI, XVII y XVIII. Así pues, el origen de muchos rasgos lingüísticos andaluces contemporáneos ya no podrían situarse exclusivamente en una repoblación castellano-aragonesa y leonesa norteña sobre tierra despoblada, sino que debe atenderse a la probada persistencia de grandes masas de población indígena morisca mimetizada y medianamente aculturizada conforme a los usos propios de los conquistadores castellanos; esta situación estaría a la base del aprendizaje precipitado del castellano como segunda o nueva lengua por parte de los andaluces en dichos siglos, en muchos casos sobre la base de un poso remanente romance de los arabizados andalusíes (García Duarte, 2021; A. M. Rodríguez, 2018). Es más, según afirma el especialista en historia de la lengua J. A. Frago Gracia (1993:535) tras analizar actas notariales del siglo XIII, apenas conquistada la Baja Andalucía:

“resulta evidente que la formación del dialecto andaluz tuvo lugar muchísimo antes de lo que solía suponerse, hasta el punto de que los primeros pasos evolutivos se advierten ya dados en el último tercio del siglo XIII, habiéndose llegado en el XV a la configuración de un castellano de Andalucía notablemente diferenciado del de otras regiones” (*cit.* en García y Reondo, 2006: 26).

Tiempo más tarde, el comienzo de la fase española de la identidad histórica de Andalucía en el siglo XIX, con la implantación centralista e ilustrada del estado-nación y un sistema educativo universal y excluyente a la vez, supondría una acentuación de la marginalidad de la norma andaluza, forzando a los escolares andaluces a “hablar bien” y a renegar de sus registros vernáculos (Hijano del Río, 2004).

Desde la modernidad y hasta época reciente las variedades lingüísticas andaluzas acabaron siendo minusvaloradas, estigmatizadas y relegadas a los registros orales de la cultura popular, siendo escasos, inconexos y de ortografía prácticamente intuitiva los autores que han puesto por escrito y publicado en los últimos siglos en andaluz. No obstante, el filólogo G. Redondo, junto al mencionado F. García Duarte (2006 y 2013) han encontrado casi un centenar de autores que han escrito algo o bastante de su producción literaria en lengua andaluza, desde el inicio del “andalucismo literario” a finales del siglo XVIII —

*La infancia de Jesu-Christo*, de Gaspar Fernández y Ávila (1784), con intencionalidad definida, que culmina multitud de fragmentos y “erratas” de andalucismos de los siglos precedentes—, y desarrollado en los sucesivos XIX y XX hasta la emergencia del actual movimiento cultural andalófilo desde finales del siglo XX.

## 2. EN NUESTROS DÍAS

En efecto, la estigmatización histórica del andaluz ha ido “suavizando” su minusvaloración y menosprecio en época contemporánea, transfigurando sus pseudo-argumentos lingüísticos hacia la toma en consideración de la competencia lingüística de los y las hablantes andaluzas/ces, como si resultase propio de las/os integrantes de la cultura popular andaluza ser menos competentes en el manejo lingüístico —del español o castellano, ya que desde la perspectiva etnocéntrica del españolismo lingüístico el andaluz como lengua no existe. A este respecto, los/as lingüistas británicos/as Rusi Jaspal y Ioanna Sitaridou (2013) han afrontado el análisis del contexto andaluz como ejemplo paradigmático de identidad lingüística estigmatizada, pese a lo cual gran parte de la gente andaloparlante se resiste manteniendo su identidad y vitalidad etnolingüística (*vid.* también CENTRA, 2022).

El profesor de Lingüística General de la UAM Ígor Rodríguez Iglesias analiza dichos procesos sociolingüísticos en términos de la colonialidad del ser, saber y poder como base de la inferiorización lingüística de Andalucía (2017), el negacionismo de la singularidad lingüística andaluza (2016a) —en su evidente diversidad, como ocurre en tantos otros contextos lingüísticos y culturales del mundo—, así como una descapitalización —en términos de Frantz Fanon—, invisibilización y desvalorización general de los rasgos y personas andaluzas, discriminación social de base lingüística que conforma un típico marco de racismo, observable en Andalucía de manera parecida a otras situaciones similares en otras sociedades (2016b). Toda esta trayectoria de análisis crítico culmina en la publicación de su tesis *La lógica de inferiorización de las variedades lingüísticas no dominantes. Etnografía sociolingüística crítica del andaluz* (2022), la cual ha sido galardonada con el primer Premio Tesis Doctoral Andalucía en 2019.

También el Doctor en Periodismo y en Psicología Manuel Rodríguez Illana adopta la perspectiva decolonial para encarar el análisis y denuncia de la colonización de Andalucía de base lingüística, tanto en el sistema educativo (2017b y 2023) como en los medios de comunicación (2017a y 2017c); un proceso y dinámicas muy arraigados en la sociedad española que este erudito denomina *andalufobia* (2019), consecuencia, entre otros factores, de la ideología del españolismo lingüístico descrita por Juan Carlos Moreno Cabrera (2013 y 2015), Catedrático jubilado de Lingüística General de la UAM.

El propio Moreno Cabrera ha realizado denuncia de cómo se tuercen y manipulan intencionadamente hechos lingüísticos por parte de filólogos imbuidos por el *españolismo*

*lingüístico* —o nacionalismo españolista proyectado a la lingüística—, como en el caso específico del trato al andaluz en la fonología de la *Nueva Gramática de la lengua española* de la RAE y la ASALE (Moreno Cabrera, 2012). Además, sin ser nativo andaluz ni andaloparlante, este lingüista castellano, de reconocido prestigio internacional, defiende la existencia de la lengua andaluza frente a otros especialistas orgánicos del “supremacismo lingüístico españolista” (2022).

Encontramos en el ámbito académico y popular andaluz e hispano una diferente conceptualización de la entidad lingüística de lo que hablamos gran parte de los/as andaluces/zas, de la serie de rasgos y características propias que, según sean contemplados por uno u otro marco conceptual e ideológico, son colocados a distinta distancia de la lengua castellana (o española):

“Para un@s, constituyen desde un sinfín de vulgarismos e incorrecciones sucedidas (falta de educación y cultura), hasta expresión de la riqueza y variedad de la lengua española. Para otr@s, configuran el *corpus* de una lengua soterrada con recursos propios (en proceso de minorización) que elucidan una evolución de sustratos lingüísticos citados por la historia en la zona de Andalucía (en el SO de Europa y/o NO de África). Entre una y otra postura intelectual y política están los siempre presentes y versátiles puntos intermedios” (Porrah Blanco, 2001: 6).

De este modo, hallamos en la sociedad andaluza una diversidad de calificativos a los hechos distintivos andaluces en el plano lingüístico, conforme al posicionamiento adoptado, que van desde lengua andaluza, *andalú*, dialecto andaluz, habla andaluza, hablas andaluzas, español hablado en Andalucía o un mero acento andaluz. No obstante, la calificación oficial del *andalú* en el *Estatuto de Autonomía para Andalucía* es de modalidad lingüística andaluza, según reza en sus artículos 10.4 y 213.

Asimismo, el profesor de Lingüística Inglesa en la Universidad de Sevilla, Javier Martín González, también ha disertado acerca de la discriminación de la realidad lingüística andaluza. Se sorprende de la pasión y vehemencia con la que atacan la reivindicación lingüística andaluza aquellas personas —incluso reputados especialistas de la filología— seducidas por el nacionalismo español y las grandezas y glorias del imperialismo lingüístico panhispánico (*vid.* Moreno Cabrera, 2015). Por ejemplo, ante las airadas reacciones viscerales tras la traducción de *Le Petit Prince* al andaluz en 2017 como *Er Prinzipito*, el profesor Martín González (2017:1) expresa la siguiente reflexión:

“Es más, también sorprende la reacción extrema de quienes, por sus especialidades académicas y profesionales, se supone deben opinar desde el conocimiento y el sosiego, pero que, sin embargo, han caído en lo mismo, llegándolas a tachar de disparate y de ridiculización del andaluz. En mi opinión, se ha vuelto a poner de relieve la necesidad de preguntarse por qué se muestra ese comportamiento tan

desproporcionado, discriminatorio, visceral y tan falto de cualquier justificación científica”.

Desde su perspectiva de especialista, Martín va desgranando en tal trabajo sociolingüístico dichas actitudes discriminatorias de los y las andaloparlantes, llegando a detectar situaciones de marginación estructural esencialista creadas por la retórica discursiva:

“Planteada la cuestión como un problema de inteligencia, los hablantes [andaluces] querrán modificar su modo de comunicarse y/o se avergonzaran de sí mismos cayendo en una perniciosa sumisión derivada de la supuesta inferioridad que se les transmite con la valoración despreciativa de su forma específica de hablar. Pero se produce algo aún más grave: se habrá creado el contexto necesario para que nunca falten figuras socialmente influyentes (políticos, docentes, intelectuales, líderes de audiencia en los diferentes medios de comunicación, etc.) que vayan adoctrinando a las nuevas generaciones en la idea impuesta o que estigmaticen públicamente a quienes ellos consideren que no encajan en su estándar o se nieguen a plegarse a este mediante la autocorrección. En este sentido, recordemos el caso tan bochornoso de los comentarios dirigidos contra Diego Cañamero, diputado del Parlamento español, al que se le cuestionó su valía como representante político a nivel nacional por mantener su pronunciación andaluza” (Martín González, 2017:5).

Por otro lado, en la parte académica andaloespañola negacionista de la singularidad y valores lingüísticos del conjunto de variedades andaluzas vernáculas sobresale el trabajo del filólogo Catedrático jubilado de Lengua Española de la US, Antonio Narbona, “miembro correspondiente de la Real Academia Española por Andalucía”, quien coordinó en 2009 una publicación titulada *La identidad lingüística de Andalucía* —integrando capítulos de R. Cano, R. Morillo-Velarde, E. Méndez y J. J. de Bustos—, publicación que se reclama, precisamente, como una “nueva aproximación a la identidad lingüística andaluza desde el rigor científico”, y que ha copado cierto protagonismo en el recién celebrado en Cádiz IX Congreso Internacional de la Lengua Española. Sin embargo, si examinamos uno por uno sus diferentes argumentos, la impresión general es que el profesor Narbona minusvalora multitud de singularidades lingüísticas andaluzas —aunque evidentemente no estén presentes en todas las variedades andaluzas—, obvia la perspectiva de la descripción lingüística frente a la normativista, y oculta o tergiversa valores o características de la realidad lingüística andaluza popular divergentes con el espíritu de estandarización exclusivista de la RAE (*cf.* Moreno Cabrera, 2012 y Redondo, 2018); con lo cual se nos sitúa el “problema del habla andaluza”, en definitiva, no en el ámbito lingüístico sino en la esfera política y socioeconómica, e incluso, según los parámetros de Rodríguez Illana

(2023), en la justificación esencialista del racismo lingüístico. Por otra parte, el filólogo andalófilo Gorka Redondo explicitó en 2004 las claves más relevantes de las coordenadas de alcance geográfico, sociolingüístico y gramatical que enmarcan la definición de la lengua andaluza actual, mediante un artículo titulado “*Lo q’entendemô por andalú*”.

En la concreción descriptiva de lo que entendemos por *andalú*, debe tomarse en consideración, por lo tanto, que no toda la población residente en Andalucía habla en andaluz, ni siquiera toda la población nativa —ampliamente mayoritaria—, y que gran parte de quienes consideran que hablan en esta lengua en realidad utilizan un registro intermedio —que bastantes miembros del movimiento andalófilo denominan casteluz<sup>1</sup>— entre *andalú* y español, en base al uso de fonemas y entonaciones (o acento) andaluces de lo que gramaticalmente es normativo castellano. Además, hasta el momento sólo una pequeña vanguardia literaria escribe en andaluz.

en  
andalú  
ea!

Imagen 1: Locución reivindicativa de la escritura en lengua andaluza. Fuente: Redes sociales.

Abundando en lo que entendemos por *andalú*, suelo utilizar, para desambiguar, la siguiente acotación: lengua natural de transmisión fundamentalmente oral propia del

---

1. Concepto este del casteluz acuñado por el profesor de Lengua Juan Arjona Leyva en el contexto de los debates de la *IIIª Hunta d’ehkritoreh en andalú* (Kampiyoh/Campillos 2006).

pueblo andaluz, o lengua propia de las y los indígenas andaluzas/ces<sup>2</sup>, contando en su descripción lingüístico-gramatical con toda una serie de rasgos propios de fonética y fonología, morfosintaxis, semántica y léxico, así como múltiples aportaciones (no-institucionales) de tipo gramatical, ortográfico y literario. Matizando que, además, buena parte de la población andaluza suele realizar cambios de registro entre lo castellano (o español normativo estándar), su sucedáneo “acentuado” *casteluz* y el *andalú* lengua con identidad propia, e incluso el inglés, entre otros registros lingüísticos más minoritarios.

### 3. CONCIENCIA ETNOLINGÜÍSTICA Y LA ESCRITURA *EN ANDALÚ*

Acerca del resurgimiento contemporáneo de las inquietudes por la dignificación, reconocimiento y escritura de la lengua andaluza, el antropólogo Huan Porrah publicó a finales del segundo milenio dos artículos (Porrah Blanco, 1998 y 2000b) contextualizando su carácter mayoritariamente oral entre la población andaluza e indicando la necesidad de ir generando una apoyatura escrita de dicha oralidad, necesidad que se venía planteando desde las décadas precedentes por diversos autores y especialistas. La escritura contemporánea, consciente y sistemática del *andalú* —aunque sea mediante diversas propuestas ortográficas<sup>3</sup>— viene desarrollándose ininterrumpidamente e *in crescendo* desde finales de la década de los 1980 hasta la actualidad, una vanguardia etnocultural que ha dado lugar a lo que se conoce como el *movimiento andalófilo* o movimiento cultural en defensa de la lengua andaluza.

---

2. Entendemos que también en Europa existen pueblos indígenas, habida cuenta de la identificación con la tierra, consciente o no, de determinados grupos étnicos o partes de ellos, conocimientos propios y universo simbólico singulares que en muchos casos contrasta con la dominante civilización europea occidental, colonizadora global de gran parte del planeta Tierra. En este sentido, postulamos la idea de la existencia en la cultura andaluza de un venero indígena morisco —receptor y heredero de la cultura de las poblaciones originarias del territorio andaluz, alimentadas por otros veneros foráneos a lo largo de la historia—, sobre todo tras ser conscientes de las teorías más recientes que desmienten los mitos historiográficos españoles de la Reconquista, la limpieza casticista de sangre y el pretendido “éxito” de la repoblación o repoblaciones castellanas posteriores desplazando o eliminando totalmente a la población morisca andaluza. *Vid.* F. García Duarte (2021 y 2017), I. Moreno Navarro (2013), C. Stallaert (1998), E. Soria Mesa (2014 y 2013), H. Porrah Blanco (2018b) o A. M. Rodríguez Ramos (2018).

3. Por mencionar algunas de tales propuestas, las principales son: NOTA-Porrah (Normah Ortográfíkah pa la Trahkripción del Andalú), Normâ Ortográfíca pa l'Andalú (Redondo, 2015), Propuehta ortográfíca i gramaticâ pa un andalú omologao (Proyecto PAO), Propuesta de ortografía andaluza EPA, Una propuehta básica pa poer prinzipiar a ehcribir en andalú (Gutier y Arbadulí, 2016), entre otras. Existe, además, una sucinta *Recomendación ortográfica de la ZEA 2019*, con la intención de establecer unos criterios mínimos que debieran ser tenidos en cuenta por parte de las diversas propuestas mencionadas. *Vid.* <https://zea-andalu.org/propuehtah-ortografíkah/>.

Un segundo informe y recopilación de los avances e iniciativas contemporáneas de escritura en andaluz fue publicado en 2002 en la revista literaria belga *micRomania* con el título “*Écrire en andaluz: un défi qui prend corps envers et contre tout*”. Ese mismo año 2002 se inicia en *Miha/Mijas* el periplo de la *Hunta d’ehkritoreh en andaluz.../ Reunión de escritores-as en andaluz / 1st Meeting of Andalusian Writers*, congreso bienal que ha celebrado el pasado año 2022 su XIª *Hunta* en la ciudad de *Armería/Almería*. En el transcurso de la IIIª *Hunta* en el año 2006 se constituye la Sociedad para el Estudio del *Andalú (Z.E.A.)*, institución de referencia andalófila que organizará desde entonces las sucesivas *Huntas*, siendo su primer presidente el filólogo Gorka Reondo Lanzá. En los libros de actas que se publican cada bienio de *Hunta d’ehkritoreh* se recogen aportaciones de medio centenar de autoras y autores que han ido participando y participan activamente en el movimiento andalófilo.

Pueden considerarse como algunos de los hitos literarios de referencia contemporánea en el desarrollo de este movimiento cultural, entre otros<sup>4</sup>:

— (1934 y reediciones posteriores de 1951, 1980 y 1998) *Vocabulario andaluz*. El amplio diccionario andaluz recopilado por Antonio Alcalá Venceslada que sigue siendo el principal referente de quienes escriben y estudian los vocablos propios de la lengua andaluza. Utiliza la metatextualidad en castellano.

— (1961-1973) *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía (ALEA)*. Seis volúmenes de un titánico trabajo de campo con encuestas realizadas en 230 puntos de Andalucía, cuyo autor principal fue el catedrático dialectólogo Manuel Alvar —con la colaboración de Antonio Llorente y Gregorio Salvador—, trabajo de referencia en ulteriores investigaciones de la raigambre del léxico andaluz. Editados por la Universidad de Granada y el CSIC. Metatextualidad en castellano.

— (2000) *¡Ehkardiyea l’armáziga k’ai hugo! Antolohiàe tehtoh en andaluz der Huan Porrah Blanko*. Libro escrito conscientemente en andaluz que inaugura el siglo XXI, reuniendo diversos artículos científicos y literarios publicados por su autor en la década de los 1990.

— (2012) *La literatura en andaluz. La representación gráfica del andaluz en los textos literarios*. Investigación de escritores en andaluz desde el siglo XVIII al XX realizada por Francisco García Duarte ‘Paco Arbadulí’ y galardonada con la Mención especial del Premio Memorial Blas Infante.

---

4 . Otros hitos literarios a considerar son, por ejemplo, el hecho de que algunos fragmentos del nobelado Juan Ramón Jiménez hayan sido escritos *en andaluz* intuitivo, o gran parte de la obra del poeta José M<sup>a</sup> Martínez Álvarez de Sotomayor ‘Pepe Soto’, de Cuevas del Almanzora, escrito en la variante andaluza de su comarca y algo más sistemáticamente. Una amplia relación de más de un centenar de autores/as que han escrito parte de su obra en *andaluz* la encontramos en los trabajos de García Duarte (2013) y García Duarte y Redondo (2006).

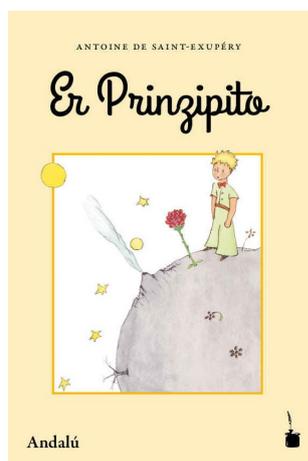
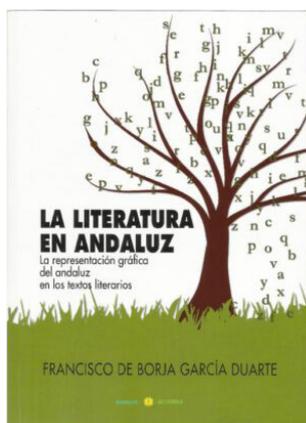
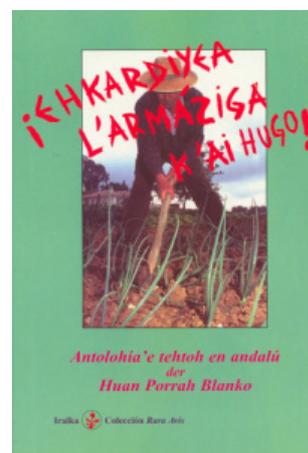
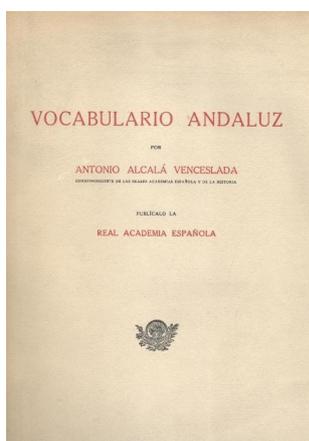
— (2017) *Er Prinzipito*. Primera traducción a la lengua andaluza del clásico literario de Saint-Exupéry *Le Petit Prince*, a cargo del antropólogo Huan Porrah, por encargo de la editorial alemana Tintenfaß y con apoyo de la ZEA. Las desafortunadas reacciones en contra de esta publicación por parte de sectores del españolismo lingüístico provocaron un afianzamiento de la conciencia de identidad etnolingüística andaluza entre muchas/os de sus hablantes.

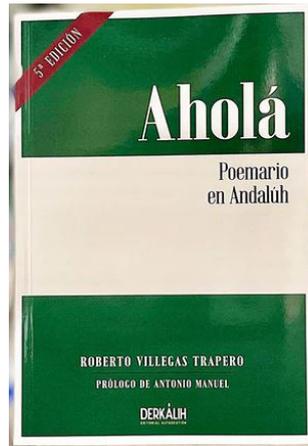
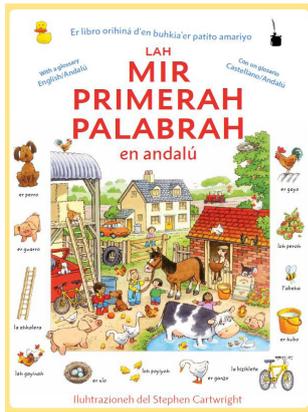
— (2017) *Ezenzia'er zú*. Poemario en andaluz de la escritora Yolanda Pérez Cortés, editado por la Sociedad para el Estudio del *Andalú* (ZEA).

— (2018) *Lah mir primerah palabrah en andalú / The First Thousand Words in Andalusian*. Nueva traducción a la lengua andaluza de un *best seller*, en este caso desde el inglés *The First Thousand Words in English*, de Heather Amery y Stephen Cartwright, a cargo del Prof. Huan Porrah, también por encargo de la editorial Tintenfaß.

— (2021) *Aholá*. Poemario en *andalúh*. Lírica en lengua andaluza a cargo del sociólogo granadino Roberto Villegas Trapero.

— (2022) *Er mito der Kanko u Kanke*. (*Libro iluhtrao*). Trabajo de investigación de etnoliteratura oral en andaluz publicado por H. Porrah, con ilustraciones de Lucilúa.





Imágenes 2: Portadas de cada una de las obras mencionadas. Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, hemos de señalar que internet, en general, y las redes sociales<sup>5</sup> constituyen en la actualidad espacios informales de uso de la lengua andaluza, siendo la escritura *en andalú* —ya sea mediante escritura intuitiva, ya sea utilizando alguna de las propuestas de ortografía existentes— la principal beneficiada de este significativo momento álgido de cariz andalófilo, insólito por sus formas en la creación literaria de la historia contemporánea andaluza.

Digno de mención es el activismo en redes del colectivo AndaluGeeks —comunidad andalófila de desarrolladores de código libre—, que ha elaborado herramientas que usan andaluz escrito utilizando, por el momento, la propuesta “ortográfica” EPA (*Êttandâ pal Andalûh*), la cual no se ajusta a los criterios mínimos ortográficos recomendados por la ZEA (2019)<sup>6</sup>. No obstante, la facilidad de acceso a sus productos<sup>7</sup> a través de la herramienta *Trâccrittôh* —en realidad un transliterador—, así como la cobertura mediática, ha logrado darles una gran popularidad y poder así expandir la sensibilidad

5. Véase en <https://zea-andalu.org/enganxeh-dintereh-links/> un buen repertorio de estos espacios andalófilos en las redes. En dicho repertorio no está incluida la autodenominada Asociación Andaluza de la Lengua ni su iniciativa de Academia Andaluza de la Lengua (Española), porque en su día fueron simplemente varias notas de prensa lo que hicieron y no se les conoce actividad continuada real —el último *post* de su web es de 2018. Más bien se trata de una corriente de opinión en FB-Twitter a la que no se le conoce producción real.

6. Una revisión crítica de las carencias ortográficas de la propuesta EPA la ha llevado a cabo el profesor Gorka Redondo Lanzas (2023), filólogo de sensibilidad andalófila expresidente de la ZEA.

7. Tales como *Teclado virtual andalûh*, *Nabegadôh andalûh*, o videojuegos como Minecraft, Rayman, Wordle y Super Mario.

andalófila entre amplios sectores de la sociedad andaluza, especialmente entre los/as más jóvenes.

Asimismo, la conciencia lingüística actual del conjunto de las/os andaluzas/ces está siendo objeto de análisis reiterados, en los cuales encontramos varios datos significativos. En la publicación *La identidad lingüística de Andalucía* (coord. Narbona, 2009) se fijan en el rasgo dialectal silbante —que agrupa variedades andaluzas en torno a tres ejes: ceceo, seseo y distinción— y realizan una simulación demolingüística entre datos brutos y simulados de la distribución volumétrica correspondiente a los tres tipos de hablantes de andaluz, concluyendo que se da un equilibrio proporcional entre los tres conjuntos de variantes: “los resultados de la simulación nos ofrecen una imagen diferente de la realidad lingüística andaluza, una especie de *radiografía demolingüística*, que queda reflejada en el Gráfico nº 3”, que observamos a continuación.

**Gráfico nº 3**  
**Imagen estadística del seseo-ceceo-distinción en Andalucía**

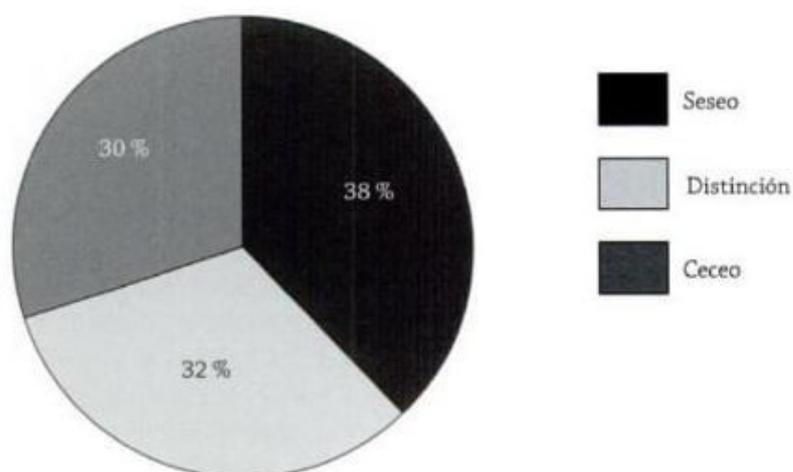


Figura 1: Imagen estadística del seseo-ceceo-distinción en Andalucía. Fuente: La identidad lingüística de Andalucía (coord. Narbona, 2009).

Correspondiendo en número de hablantes andaluces, según los datos de esta simulación, conforme la siguiente distribución:

<i>seseo</i>	2.923.813
<i>distinción</i>	2.452.105
<i>ceceo</i>	2.335.005

**Tabla 1:** Hablantes andaluces por silbantes. Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, y usando otra metodología, el CENTRA (Centro de Estudios Andaluces) ha editado el pasado año su informe *Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022*, en el cual se fija, entre otros aspectos, en la opinión encuestada de la población andaluza en torno a la cuestión lingüística andaluza, reducida y reinterpretada institucional y comercialmente como *acento* en los últimos años. Así pues, ante la pregunta “Dígame cuánto se identifica con su acento”, aparecen los siguientes y abultados resultados:

### Dígame cuánto se identifica con... Su acento

	Porcentaje
Muy identificado	68,4
Identificado	21,0
Ni mucho ni poco identificado (no leer)	3,0
Poco identificado	3,2
Nada identificado	2,0
No sabe/No contesta	2,5
<b>Total</b>	<b>100,0</b>

Tabla 2: Acento 1. Fuente: Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022.

En relación a la anterior cuestión, el estudio demoscópico también les plantea a la población encuestada acerca de su reacción ante la estigmatización lingüística por el acento andaluz:

### Cuándo critican el acento andaluz, ¿le produce algún sentimiento o emoción?

	Porcentaje
Enfado	39,5
Indiferencia	25,0
Vergüenza	2,5
Orgullo	10,5
Reafirmación	3,7
Otro, ¿cuál?	15,6
No sabe	2,1
No contesta	1,0
<b>Total</b>	<b>100,0</b>

Tabla 3: Acento 2. Fuente: Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022.

Lo cual denota que, si bien en la identificación positiva con el andaluz es ampliamente arrolladora (68,4+21 %), en el caso de reaccionar ante la estigmatización externa la mayoría se conforma más como simple (39,5+10,5+3,7 %) que como casi unánime.

Ante esto recordaremos, por último, la reflexión de Jaspal y Sitaridou (2013) tras analizar el contexto andaluz como ejemplo paradigmático de identidad lingüística estigmatizada, situación sobrevenida frente a la que una gran parte de la gente andaloparlante se resiste manteniendo su identidad y vitalidad etnolingüística, pese a todo.

## CONCLUSIONES Y ¿EPÍLOGO?

La identidad etnolingüística es uno de los elementos principales de la identidad cultural de un pueblo, en este caso el pueblo andaluz, adoptando distintas realizaciones o lecturas concretas dependiendo del contexto sociocultural, político e histórico en el que nos situemos. En nuestro caso andaluz, varios factores intervienen en el proceso histórico desde la modernidad hasta nuestros días, haciéndose patente —conforme hemos podido constatar en el trabajo de diversos especialistas— la existencia de un típico marco de relaciones de poderío características de un proceso colonizador.

Como resultado de las mismas, aunque no exclusivamente, se ha ido generando hacia gran parte de la población andaluza vernácula una estigmatización de base lingüística —o *andalufobia*—, estudiado por varios/as sociolingüistas, siendo descrito como un caso incluso de racismo lingüístico efectuado por parte de grupos sociales dominantes, o incluso por grupos subalternos que intentan sacudirse el estigma social aproximando sus expresiones lingüísticas a la órbita sociocultural castellanocéntrica. El sustento ideológico de tal etnocentrismo es denominado como españolismo lingüístico, sobre todo cuando determinados especialistas de filología española se empeñan en retorcer interesadamente los hechos de la realidad lingüística andaluza.

El origen de la estigmatización estructural de los rasgos lingüísticos propios andaluces podemos rastrearlos, entre otros posibles agentes, en la política lingüística iniciada por la corte de Isabel ‘La Católica’, a sugerencia de Antonio de Nebrija<sup>8</sup> en torno a la adopción de su *Gramática de la lengua castellana* como arma para la normalización lingüística de su imperio. En dichas circunstancias, la norma lingüística andaluza —hasta entonces en competencia de prestigio con la norma castellana o toledana— queda relegada institucionalmente como ‘perdedora’ al ámbito clandestino de la anomia y el vulgarismo. Tal proceso se afianzó e instauró institucionalmente con la llegada del estado-nación España en el siglo XIX y la posterior implantación de un modelo de sistema educativo centralista y discriminador de la diversidad cultural, especialmente de las ‘periféricas’ como la andaluza y su acervo lingüístico popular.

8. De origen andaluz, al que incluso sus adversarios castellanos se lo reprochaban: “porque él era de *Andalucía*, donde la *lengua no está muy pura*” (vid. Juan de Valdés: *Diálogo de la lengua*).

Nos topamos a veces con reminiscencias poco disimuladas de dicha estigmatización castellanocéntrica, puestos/as ante la tesitura de valorizar y desarrollar-normalizar el acervo lingüístico andaluz *per se* reconociéndole una identidad determinada. Como cuando en el Congreso del Habla Andaluza celebrado en Sevilla en 1997, Gregorio Salvador Caja -por entonces vicedirector de la Real Academia de la Lengua Española (RAE)- advertía a los asistentes al congreso que hablar de un dialecto andaluz es de imbéciles<sup>9</sup>, obviando que todos los seres humanos hablamos en dialecto y que las/os andaluzas/ces tenemos multitud de rasgos lingüísticos compartidos.

Las reacciones suben de tono cuando algunos/as andaloparlantes se atreven a plantear el plasmar por escrito los rasgos lingüísticos andaluces. Así cierra su editorial de la *Gazeta de Antropología* n° 17 el catedrático de filosofía y antropólogo de la UGR Pedro Gómez García tras recibir un ejemplar del libro *¡Ehkaridiyea larmáziga kai hugo!* (Porrah Blanco, 2000a):

“Estemos en guardia, porque se adivina cuál es el sueño de esos abanderados de la alucinación andaluza y el ideal cateto de la lengua. Si alguna vez alcanzaran poder político, nos meterían a todos en *ikastolas* de castigo, hasta inculcarnos esa aljamía grotesca. De ella, sin embargo, no dejará de carcajearse cualquier andaluz en su sano juicio” (Gómez García, 2001).

Más recientemente, cuando le preguntan en una entrevista desde el *Diario de Cádiz* (23/03/2023) a Antonio Narbona, catedrático y académico correspondiente de la RAE en Andalucía, qué le parecen las iniciativas de escribir en andaluz, este responde que “un puro disparate”:

“Un esfuerzo estéril que no sirve absolutamente para nada. Ha costado mucho trabajo que Andalucía salga del analfabetismo —y todavía quedan algunos que no saben leer ni escribir— para que ahora alguien pretenda enseñar (¿a quién, para qué?) otra ortografía. *Un puro disparate*, que, menos mal, no irá a ninguna parte”<sup>10</sup>.

No obstante, la vehemencia y pasión de quienes critican y atacan la realidad lingüística andaluza, hemos referido los argumentos técnicamente más lingüísticos que filológicos de otros especialistas —*vgr.* Moreno Cabrera (2022 y 2012)— para sustentar la existencia de la lengua andaluza o *andalú*, en tanto en cuanto las/os hablantes andaluzas/ces, en su normal diversidad evidentemente, utilizan sistemas lingüísticos completos y complejos

---

9. Disponible en <https://www.facebook.com/RAJIRO/posts/946436818806721/> [Consultado el 25 de abril de 2023].

10. Disponible en [https://www.diariodecadiz.es/cadiz/Antonio-Narbona-Hablar-mas-pronunciar\\_0\\_1774324665.html](https://www.diariodecadiz.es/cadiz/Antonio-Narbona-Hablar-mas-pronunciar_0_1774324665.html) [Consultado el 25 de abril de 2023].

para expresarse y comunicarse entre ellas/os, al igual que otros seres humanos. El “problema del habla andaluza”, hemos visto, acaba situándose más en una esfera política y socioeconómica que estrictamente lingüística.

Por otra parte, además, la escritura *en andalú* es un hecho palpable, irrefutable —y quizás imparabile— en nuestros días, a pesar de no contar con una academia u control normativo institucional propio andaluz. Se va consolidando un movimiento cultural denominado *andalófilo* que personifica en gran medida una resiliencia lingüística y sociológica entre los/as andaloparlantes más concienciados/as. Sin embargo, sólo una pequeña vanguardia literaria escribe *en andalú*; aunque hemos visto que la actividad de escritura contemporánea *en andalú* —heredera de la escritura en general más intuitiva de los siglos XVIII, XIX y XX— viene desplegándose sistemática y conscientemente desarrollada e *in crescendo* desde, al menos, la década de los años 1980 hasta la actualidad, donde la apoyatura en redes sociales y alternativas electrónicas de comunicación<sup>11</sup> han facilitado sortear el control social de tipo lingüístico ejercido por las instituciones educativas y academicistas orgánicos. Muestra de ello la hemos observado en una serie de hitos literarios y estudios lingüísticos de referencia para el movimiento cultural *andalófilo*.

En definitiva, observamos que se va consolidando la construcción de una identidad etnolingüística andaluza sin complejos, como parece indicar, entre otras fuentes, el *Estudio demoscópico 2022* del CENTRA, de una identificación positiva con el acento andaluz, y con otros rasgos lingüísticos bastante menos superficiales.

---

11. *Vid.* Porrah Blanco (2000b).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcalá Venceslada, Antonio (1934) *Vocabulario andaluz*. Andújar. 2ª ed. Madrid, Real Academia Española, 1951; re-printing, Madrid 1980 (Re-edited by Universidad de Jaén in 1998).

Alvar, Manuel (1961-65) *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía (ALEA)*. 4 vols. Universidad de Granada y CSIC.

AndaluGeeks. Disponible en: <https://andaluh.es/> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Cano García, Gabriel (dir.) (2001a) *Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI: Conocer Andalucía*. Sevilla: Ediciones Tartessos.

Cano García, Gabriel (2001b) “El territorio”. En “Factores estructurales de la identidad andaluza”, cap. 2 de *La identidad del pueblo andaluz*, págs. 13-21. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz.

CENTRA, Centro de Estudios Andaluces (ed.) (2022) *Identidad de Andalucía. Estudio demoscópico 2022*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Cruces, Cristina (2001) “El flamenco y la identidad andaluza”. En *La identidad del pueblo andaluz*, págs. 74-80. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz.

Defensor del Pueblo Andaluz (ed.) (2001) *La identidad del pueblo andaluz*.

De Zayas, Rodrigo (2006) *Los moriscos y el racismo de Estado: creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Córdoba: Almuzara.

Escalera Reyes, Javier (2012) “Sociabilidad, relaciones de poder y cultura política en Andalucía”. En Isidoro Moreno y Juan Agudo (coords.), *Expresiones culturales andaluzas*, pp. 127-163. Sevilla: Aconcagua Libros.

Escalera Reyes, Javier (1997) “La fiesta como patrimonio”. *PH. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 5(21): 53-58.

Frago Gracia, Juan Antonio (1993) *Historia de las hablas andaluzas*. Madrid: Arco/Libros.

García Duarte, Francisco de Borja ‘Paco Arbadulí’ (2021) *Memoria viva de Al Ándalus. El Al Ándalus que nos habita*. Córdoba: Almuzara.

García Duarte, Francisco de Borja ‘Paco Arbadulí’ (2017) *Mozárabes en el origen de los reinos cristianos. La emigración mozárabe al reino astur-leonés y la influencia de los cristianos de Al Ándalus en la génesis de Castilla y del castellano*. Córdoba: Almuzara.

García Duarte, Francisco de Borja 'Paco Arbadulí' (2013) *La literatura en andaluz. La representación gráfica del andaluz en los textos literarios*. Barcelona: Ediciones Carena.

García Duarte, Francisco de Borja 'Paco Arbadulí' (2001) "El legado de al-Ándalus". En Gabriel Cano (dir.) *Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI: Conocer Andalucía*; cap. 9 "El Legado Andalusi" del tomo 2 *Tartessos, la Bética y Al-Ándalus*. Disponible en: [http://institutoalmenara.blogspot.com.es/2012/10/el-legado-de-al-andalus\\_6680.html](http://institutoalmenara.blogspot.com.es/2012/10/el-legado-de-al-andalus_6680.html) [Consultado el 20 de abril de 2023].

García Duarte, Francisco y Redondo Lanzas, Gorka (2006) "Rahô dialertalê i ortografiâ en tehtô andaluzê". En Huan Porrah Blanco y José Peral Jiménez 'Scotta' (eds.) et al.: *Actas de la IIIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 3rd Meeting of Andalusian Writers*. Kampiyoh/Campillos (Málaga), del 14 al 15 de octubre 2006, pp. 25-74.

Gómez García, Pedro (2001) "La farsa del 'andalú' o el ideal cateto de la lengua". *Gazeta de Antropología*, 17, Editorial 01. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7429> [Consultado el 25 de abril de 2023].

Hijano del Río, Manuel (2004) "A quien dijo por primera vez en una escuela "habla bien". El intento de acabar con el andaluz en la escuela durante el siglo XIX". En Huan Porrah Blanco et al. (org.): *Actas de la IIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 2nd Meeting of Andalusian Writers*. Miha/Mijas (Málaga), del 9 al 10 de octubre 2004, pp. 19-24.

Hijano del Río, Manuel y Ruiz Morales, Fernando C. (2003) "Etnicidad andaluza: su modelo de identidad en el discurso político-educativo de Andalucía". En *Documento de trabajo. Serie Humanidades*, H2003/01. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces.

Jaspal, Rusi and Sitaridou, Ioanna (2013) "Coping with stigmatized linguistic identities: Identity and ethnolinguistic vitality among Andalusians". *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 13(2): 95-119. <https://doi.org/10.1080/15283488.2012.747439>

Martín González, Javier (2017) "La discriminación de la realidad lingüística andaluza", en *La Andalucía.org* (31/05/2017). Disponible en: <https://mega.nz/file/U18QwCrI#r2AgVXSK-AVdQNcCJ2uM4xV0QMA0Q2D3XaPh3WNRFO0> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Moreno Cabrera, Juan Carlos (2022) "En defensa de la lengua andaluza. Frente al supremacismo lingüístico españolista", en *Viento Sur.info* (20/01/2022). Disponible en: <https://vientosur.info/en-defensa-de-la-lengua-andaluza/> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Moreno Cabrera, Juan Carlos (2015) *Los dominios del español. Guía del imperialismo lingüístico panhispánico*. Madrid: Síntesis.

Moreno Cabrera, Juan Carlos (2013) “Escritos sobre el españolismo lingüístico (2011-2012)”. Disponible en: <https://www.academia.edu/34831697/ESCRITOS SOBRE EL ESPA%C3%91OLISMO LING%C3%9C%C3%8DSTICO 2011 2012> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Moreno Cabrera, Juan Carlos (2012) “La manipulación de la lingüística al servicio del nacionalismo españolista. El caso del andaluz en la fonología de la Nueva Gramática de la RAE y la Asale”, en *VIª Hunta d'ehkritoreh en andalú / Reunión de escritores-as en andaluz / Meeting of Andalusian Writers. Actas*. Xiklana (Kai); pp. 11-29.

Moreno Navarro, Isidoro (2013) “Introducción a la identidad histórica, cultural y política de Andalucía”. En Isidoro Moreno y Manuel Delgado Cabeza, *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*, Andalucía: Atrapasueños Editorial, pp. 13-74.

Moreno Navarro, Isidoro y Agudo Torrico, Juan (coords.) (2012) *Expresiones culturales andaluzas*. Sevilla: Aconcagua Libros.

Moreno Navarro, Isidoro y Delgado Cabeza, Manuel (2013) *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Andalucía: Atrapasueños Editorial.

Narbona Jiménez, Antonio (coord.) (2009) *La identidad lingüística de Andalucía*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Ontañón Carmona, José Félix (2023) “Un plan pa la ubikuidá del andalú en intehné. A plan for the ubiquity of the Andalusian language on the internet”, en *Sociedad para el Estudio del 'Andalú' (Z.E.A.) Actas de la XIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 11th Meeting of Andalusian Writers. Armería / Almería*, del 9 al 10 de diciembre 2022; págs. 75-108. Disponible en: <https://notaporrah.wordpress.com/2022/12/20/un-plan-pa-la-ubikuida-del-andalu-en-intehne-a-plan-for-the-ubiquity-of-the-andalusian-language-on-the-internet/> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Ontañón Carmona, José Félix (2022) “Activismo lingüístico ocupando internet: Andalùh y AndaluGeeks”. *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 20(1), pp. 133-142. <https://doi.org/10.5209/tekn.81018>

Pérez Cortés, Yolanda (2017) *Ezenziaèr zú*. Andalucía: Sociedad para el Estudio del Andalú (ZEA).

Porrah Blanco, Huan (2018a) (trad.) *Lah mir primerah palabrah en andalú / The First Thousand Words in Andalusian*. Traducción andaluza desde el inglés original *The First Thousand Words in English*, de Heather Amery y Stephen Cartwright. Neckarsteinach (Alemania): Edition Tintenfaß.

Porrah Blanco, Huan (2018b) *De la masedumbre andaluza... o no. Celebrar que nos conquistan, asesinan, esclavizan, violan, genocidan, etnocidan, aculturizan... a l@h miheñ@h, ¡ké guai!* Sevilla: Aconcagua Libros.

Porrah Blanco, Huan (2017) (trad.) *Er Prinzipito*. Traducción andaluza desde el francés original *Le Petit Prince*, de Antoine de Saint-Exupery. Neckarsteinach (Alemania): Edition Tintenfaß.

Porrah Blanco, Huan (2002) “Écrire en andalú: un défi qui prend corps envers et contre tout”, *micRomania*, 41(2.02): 3-11.

Porrah Blanco, Huan (2001) “Andalú, dialecto andaluz, hablas andaluzas, español hablado en Andalucía”, en I. Balza, F.J. Fernández, M. Muner (eds.) *Diccionario de herramientas conceptuales I*. Donostia: Iralka, 2001; pp. 5-7. Disponible en: <https://huanporrah.edublogs.org/2001/12/31/andalu-dialecto-andaluz-hablas-andaluzas-espanol-hablado-en-andalucia/> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Porrah Blanco, Huan (2000a) *¡Ehkardiyea l'armáziga kai hugo! Antolohíaè tehtoh en andalú der Huan Porrah Blanco*. Donostia (Euskal Herria): Iralka.

Porrah Blanco, Huan (2000b) “From Orality to Literacy: the Preservation and Development of the Ancient Andalusian Language through Internet”, en *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality. XIth International Oral History Conference. Vol. I*. Istanbul (Turquía): IOHA -International Oral History Association- y Bogaziçi University, 15-19/06/2000; pp. 14-19. Publication No: 671.

Porrah Blanco, Huan (1998) “Oralidad y escritura: problemas y expectativas de la transcripción del «andalú»”, *ANKULEGI- Gizarte antropologia aldizkaria/ Revista de antropología social/ Revue d'ethnologie*, nº 2: 69-80. Donostia (Basque Country), 1998ko ekaina/ junio/ june.

Porrah Blanco, Huan, y Lucilua (2022) *Er mito der Kanko u Kanke. (Libro iluhtrao)*. Sevilla: Editorial Babidi-bú.

Redondo Lanzas, Gorka (2023) “Apuntê váriô a tento la propuehta ortográfica EPA”. Disponible en: <https://uab.academia.edu/GorkaRedondoLanzas> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Redondo Lanzas, Gorka (2004) “Lo q'entendemô por andalú”, En Huan Porrah Blanco et al. (org.): *Actas de la IIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 2<sup>nd</sup> Meeting of Andalusian Writers*. Miha/Mijas (Málaga), del 9 al 10 de octubre 2004; pp. 57-75.

Redondo Lanzas, Gorka (1998) “Reseña y comentáριο crítico der libro *El español hablado en Andalucía* de A. Narbona, R. Cano y R. Morillo-Velarde”. Revisado en 2018. Disponible en: [https://www.academia.edu/36093205/Rese%C3%B1a\\_y\\_coment%C3%A1rio\\_cr%C3%ADtico\\_der\\_libro\\_El\\_espa%C3%B1ol\\_hablado\\_en\\_Aandaluc%C3%ADa](https://www.academia.edu/36093205/Rese%C3%B1a_y_coment%C3%A1rio_cr%C3%ADtico_der_libro_El_espa%C3%B1ol_hablado_en_Aandaluc%C3%ADa) [Consultado el 20 de abril de 2023].

Ríos Martín, J. Carlos (2009) *La identidad andaluza en el Flamenco*. Andalucía: Atrapasueños editorial.

Rodríguez Iglesias, Ígor (2022) *La lógica de inferiorización de las variedades lingüísticas no dominantes. Etnografía sociolingüística crítica del andaluz*. Berlín: Peter Lang.

Rodríguez Iglesias, Ígor (2017) “La colonialidad del ser, saber y poder como base de la inferiorización lingüística de Andalucía”, en VV.AA.: *Desde Andalucía a América: 525 años de conquista y explotación de los pueblos*. Granada: Editorial Hojas Monfies A. C., pp. 191-225.

Rodríguez Iglesias, Ígor (2016a) “La *hybris* del punto cero metalingüístico. Andalucía como no-ser”, Conferencia inaugural publicada en Sociedad para el Estudio del ‘Andalú’ (Z.E.A.) (2016) *Actas de la VIIIª Hunta d'ehkritoreh en andalú (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 8<sup>th</sup> Meeting of Andalusian Writers*. Fuhírola/Fuengirola, del 21 al 22 de mayo 2016; pp. 11-36.

Rodríguez Iglesias, Ígor (2016b) “Ideologías lingüísticas: descapitalización fanoniana de los andaluces”, *Nueva Revista del Pacífico*, 65: 105-136.

Rodríguez Illana, Manuel (2023) “Ideologías de dominación en los libros de texto: los conceptos de ‘relajación’ y ‘vacilación’ en los manuales de Lengua aplicados al andaluz”. Ponencia inédita presentada al Congreso Internacional Comunicación y Pensamiento 2023.

Rodríguez Illana, Manuel (2019) *Por lo mal que habláis. Andalofofia y españolismo lingüístico en los medios de comunicación*. Granada: Editorial Hojas Monfies AC.

Rodríguez Illana, Manuel (2017a) *El españolismo sonriente. Humoristas al servicio de la colonización de Andalucía*. Granada: Editorial Hojas Monfies AC.

Rodríguez Illana, Manuel (2017b) “«¡Niño, habla bien!»: Reflexiones sobre la colonización lingüística en el sistema educativo andaluz”, en *Revista de Pensamiento Andaluz*, 7/08/2017. Disponible en: <http://pensamientoandaluz.org/index.php/m-rodriguez/118-nino-habla-bien-reflexiones-sobre-la-colonizacion-lingueistica-en-el-sistema-educativo-andaluz.html> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Rodríguez Illana, Manuel (2017c) ““Ignorantes, paletos y plebeyos”: la andalofobia lingüística de la Academia de los Medios”. En Manuel Bermúdez Vázquez y Rafael Macho Reyes (ed.) *Análisis del discurso mediático: un enfoque multidisciplinar*, Sevilla: Egregius, pp. 19-38.

Rodríguez Ramos, Antonio Manuel (2018) *Flamenco. Arqueología de lo jondo*. Córdoba: Almuzara.

Snopenko, Elena Anatolyevna (2007) *Stigmatizing language: The case of Andalusian*. Tesis doctoral, Los Ángeles: University of California.

Sociedad para el Estudio del *Andalú* (Z.E.A.). Disponible en: <https://zea-andalu.org/> [Consultado el 20 de abril de 2023].

Soria Mesa, Enrique (2014) *Los últimos moriscos: Pervivencias de la población de origen islámico en el Reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*. València: Publicacions de la Universitat de València + Universidades de Granada y Zaragoza.

Soria Mesa, Enrique (2013) “Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica”, *Mediterranea. Ricerche storiche* (1824-3010), 10(27): 9-36.

Stallaert, Christiane (1998) *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A Ediciones. (Original en neerlandés —Bélgica— de 1996).

Villegas Trapero, Roberto (2021) *Aholá. Poemario en andalúh*. Granada: Derkálh Editorial Autogestión.

## **PESCADORES Y CANOAS ENTRE DOS AGUAS. LA COMUNIDAD PESQUERA DE TASAJERAS (MAGDALENA, COLOMBIA)**

### ***FISHERMEN AND CANOES BETWEEN TWO WATERS. FISHING COMMUNITY OF TASAJERAS (MAGDALENA, COLOMBIA)***

Daniel Miguel Nieva Sanz  
*Universidad de Cádiz*

#### **RESUMEN**

Sobre la fina lengua de tierra que sostiene la carretera Troncal del Caribe (RN90), separando la Ciénaga Grande de Santa Marta y el Mar Caribe, se ubica una comunidad de pescadores artesanales, cuyas artes de navegación se han adaptado a ambos contextos acuáticos. En un momento de transición avanzada hacia la fibra de vidrio, acceso limitado a la madera y pérdida de los oficios artesanales relacionados con la náutica, la presente investigación se propone localizar, registrar y analizar las tipologías aún construidas con materiales y técnicas tradicionales. Es decir, tanto la memoria o reminiscencias de canoas monóxilas o de base monóxila, como todas aquellas embarcaciones que han sido o son empleadas por los pescadores tasajeros, a fin de definir su morfología, analizar su funcionalidad y aproximarnos a sus prestaciones náuticas en las dos aguas, así como evaluar el valor simbólico de la canoa en el seno de esta comunidad y su precaria realidad socioeconómica.

**Palabras clave:** Etnografía náutica; Pescadores; Navegación; Cultura anfibia; Colombia.

## ABSTRACT

On the thin strip of land that supports the Caribbean highway (RN90), separating the Ciénaga Grande de Santa Marta and the Caribbean Sea, is located a community of artisanal fishermen, whose navigation arts have been adapted to both aqueous contexts. At a time of advanced transition towards fiberglass, limited access to wood and loss of crafts related to nautical, this research aims to locate, record and analyze the typologies still built with traditional materials and techniques. That is to say, both the memory or reminiscences of dugout canoes or monoxyl base, as well as all those boats that have been or are used by the fishermen, in order to define their morphology, analyze their functionality and approach their nautical performance in both waters, as well as evaluate the symbolic value of the canoe within this community and its precarious socioeconomic reality.

**Keywords:** Nautical ethnography; Fishermen; Navigation; Amphibian culture; Colombia.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La navegación de ríos, ciénagas y litorales marítimos en época prehispánica ya constituía una actividad fundamental para el dinamismo del territorio que hoy conforman la actual Colombia. En este sentido, desde el primer siglo de presencia hispánica la navegación del río Magdalena y las ciénagas anexas constituyó un asunto sobre el que dedicar atención, como vemos en las ordenanzas del 1600 para el “pueblo de la Ciénaga de Santa Marta” (AGI, Santa Fe, 96, N.5B), mediante las cuales se regula de forma muy temprana el tránsito de “ceybas” y “barquetillas” que navegaban desde antiguamente (*Ibidem*, ff. 456v-457r.), y en la propia limitación de la navegación de “los de la ciénaga de Santa Marta” a la hora de “subir vogando el río arriba” (AGI, Patronato, 196, R.24, f. 472r.).

Asimismo, es preciso mencionar algunos trabajos arqueológicos exhaustivos sobre el territorio, como el de Carlos Angulo Valdés, quien en sus conclusiones fija el primigenio poblamiento de la región en relación con los indígenas jagüeyes en el sitio homónimo hacia el siglo IV d.C., seguido de yacimientos más tardíos en Palmira 527 d. C. y en la propia Tasajeras 977 d.C. (1978: 164). Más tarde, a juzgar por la información de las crónicas,

---

1. La presente investigación emana de la investigación doctoral (FPU20/01462) financiada por el Ministerio de Universidades (España), además del apoyo del proyecto de investigación *Connexa Mundi* (PID2021-126850NB-I00) y la Vicerrectoría de investigación de la Universidad del Magdalena (Santa Marta, Colombia). Sin olvidar el agradecimiento al equipo transdisciplinar que colaboró con la presente investigación y al equipo audiovisual de la Vicerrectoría de Investigación, así como a los pescadores y canoeros de la comunidad de Tasajeras por su excelente disposición en cada una de las salidas de campo y pernoctas en Tasajeras.

la ciénaga y los grupos indígenas que la poblaban ceñían la frontera occidental para el cacique Pocigüeyca (Castellanos, 1589: 268), incluso autores como Andrade propone cierta relación de parentesco derivada de las crónicas (1980: 153). No obstante, pese al inicio hostil en tiempos del capitán Palomino, recogido por Fray Pedro de Aguado, que derivó en la colaboración del cacique de ciénaga en las conversaciones con los grupos los Betuina y el propio Pocigüeyca (Aguado, 1906 [s. XVI]: 27-28), lo que sí queda reflejado de forma clara en las crónicas es que se trató de un territorio en el que tempranamente sus vecinos fueron “de paz y ya todos ladinos” (Castellanos, 1589: 332).

Actualmente, además de los municipios de Ciénaga y Pueblo Viejo más sus correspondientes corregimientos, sobre las aguas de la CGSM son tres las principales poblaciones humanas (Morro o Nueva Venecia, Buenavista y Trojas de Cataca), pudiendo considerar parte de Tasajeras y sus viviendas palafíticas como asentamiento propio de este complejo cenagoso. En lo relativo a Tasajeras como área delimitada de estudio, se trata de un corregimiento ubicado sobre la isla de Salamanca —hoy una estrecha franja de tierra firme que sostiene la carretera principal o troncal del Caribe (RN90)—, dependiente administrativamente del municipio de Pueblo Viejo, cuya realidad socioeconómica sufre de una precariedad muy notable. Desde el punto de vista de la toponimia, su denominación nos habla de una actividad tasajera o de secado alimentos muy marcada en época preindustrial, aunque su presencia en la documentación del periodo hispánico es escasa, salvo algunas menciones tardías (AGN, Colonia, Poblaciones, 46, 10, D.9). Actualmente, se trata de una población en la que converge lo indígena, lo europeo y lo afrodescendiente, cuya trayectoria a lo largo del siglo XXI está marcada y asfixiada por el desamparo, la pobreza, la contaminación y la criminalidad; así como por tragedias directas e indirectas. Por un lado, la recepción de población desplazada tras la masacre cometida en el Morro/Nueva Venecia en el año 2000 (Sarmiento, 2016) y, por otro, el accidente en un camión cisterna de combustible varado, que acabó con la vida de aproximadamente medio centenar de hombres, lo que supuso decenas de familias pescadoras huérfanas de su principal proveedor (Aguilar Caro et al., 2022: 65). En este sentido, siendo la pesca su principal actividad económica, los pescadores tasajeros sobreviven y se sobreponen a numerosas fronteras físicas y simbólicas: la frontera de asfalto que dividió su contexto acuoso, los cambios de materias primas en materia constructiva, la degradación ambiental, las regulaciones sobre el acceso a la madera y la invisibilidad institucional.

En consecuencia, los resultados aquí expuestos suponen la respuesta a las preguntas formuladas por la investigación en lo relativo a evaluar la continuidad y las transformaciones en técnicas de construcción y navegación tradicionales de canoas en la región, mediante objetivos generales y específicos. Para el caso que nos ocupa, los objetivos generales consistieron en la toma de contacto con la comunidad de Tasajeras, la evaluación preliminar de la intensidad en su relación con el medio acuático, y la

constatación de la presencia de embarcaciones de factura artesanal en madera. La elección de los artilugios náuticos como objeto de estudio no es aleatoria, sino que estos han sido centrales en la estructura y funcionamiento de culturas marítimas americanas desde tiempos prehispánicos (Carabias, 2000:32). En consecuencia, los objetivos específicos abarcaron la localización, registro y análisis de las últimas canoas de construcción en madera por tratarse de un momento de urgencia ante la acelerada transición entre estas y las de materiales sintéticos como la fibra de vidrio; evaluar el desarrollo morfológico, el comportamiento y la adaptación de las distintas tipologías a ambos contextos acuosos; así como fijar un punto de referencia desde el que puedan continuar investigaciones con perspectiva náutica en la región.



Imagen 1. Vista área del corregimiento de Tasajeras entre el mar Caribe y la Ciénaga Grande. Fuente: Ignacio Galán, 2022, dron (DJI Mini 3 pro).



Imagen 2. Mapa que refleja la ubicación de Tasajeras entre el mar Caribe y la Ciénaga Grande de Santa Marta (Colombia). Fuente: Elaboración propia basada en Google Earth.

Desde el punto de vista metodológico, la presencia e interacción de la zona de la Ciénaga, tras los primeros contactos del siglo XVI, convierten en imprescindible una previa labor etnohistórica (Jiménez, 1972) sobre fuentes primarias, manuscritas y editadas, a fin de posibilitar e incentivar el trabajo etnográfico que aquí se desarrolla. En paralelo, se ha requerido una amplia revisión bibliográfica que abarca clásicos de la observación participante como Bronislaw Malinowski ([1922], 1973) en Oceanía y Martín Gusinde ([1931-1937], 1986) en Tierra de Fuego, e investigaciones recientes como la de Fávila Vázquez (2022) y Lira (2018); así como obras referentes en materia náutica como las de Guerrero Ayuso (2001) y la reciente de Moyano Di Carlo (2018). Además de lo relativo a trabajos realizados en la región como la reciente aproximación de Londoño (2021), o las investigaciones etnográficas de Márquez (2014) y Martínez y Puello (2016). En este sentido, el presente estudio combina trabajo de campo y trabajo de archivo buscando el equilibrio propuesto por Tristan Platt (2015), fijando la Ciénaga Grande de Santa Marta (CGSM) como el espacio geográfico donde acometer de forma sectorial una metodología etnográfica con perspectiva náutica, que aborde las condiciones espacio y tiempo compartidas por una comunidad humana (Aguirre Baztán, 1995), donde la canoa posibilita una constante relación con el medio acuático. Bien es cierto

que la etnografía aquí desarrollada se centra exclusivamente en la condición acuosa de la comunidad y en las embarcaciones como eje funcional que lo articula todo. Es decir, más allá de su concepción actual como comunidad etnolingüística, concreta o no, se trata de una comunidad situacional que comparte unas condiciones de vida material semejantes (Martínez Miguélez, 2011: 2); condición acuosa descrita como cultura anfibia por Fals Borda (1979) y, más tarde, por Edgar Rey Sinning (1995) en lo relativo a los contextos de tipo cenagoso o lagunar.

En suma, desde el punto de vista del planteamiento metodológico, se trata de un medio natural tan impositivo, que la relación y desarrollo de los grupos humanos deben estudiarse sobre el agua y no desde el escritorio, de modo que el estudio de su forma de vida y la posterior interpretación de los datos recopilados se realice de la forma más precisa posible. La compleja accesibilidad de Tasajeras requiere una delimitación clara del tiempo y los objetivos a completar, así como el establecimiento de lazos de confianza con miembros de la comunidad. En este sentido, se trató de una labor etnográfica desarrollada en dos periodos distintos; por un lado, una estadía con pernocta la primera semana de noviembre (2022), más tarde complementada por otra estadía con pernocta en la primera semana de diciembre del mismo año.

Una vez sentadas las bases de la investigación, dio comienzo una fase etnográfica que fluctuó de no participante a participante directa en momentos puntuales como la navegación en canoa de ciénaga con pértiga o la navegación en cayuco marítimo durante una jornada de pesca (Ver imagen 8)<sup>2</sup>; pues la observación participante favorece en cierta forma la buena relación e intercambio, al transitar entre las perspectivas de observador y observado (Aguirre Baztán, 1995). Es preciso reseñar también la importancia de la elección de los informantes. En esta ocasión, los primeros contactos tuvieron lugar con la familia de Enoy y Jairo, una familia de pescadores cuya polivalencia en el oficio ha permitido conocer distintas facetas de su cotidianeidad, así como navegar en las embarcaciones analizadas tanto en la ciénaga como en el mar. No obstante, hablar de elección en este tipo de contexto no responde de forma fidedigna a lo acaecido, pues durante los primeros contactos la elección realmente fue recíproca y no dependió en exclusiva del investigador, como también destaca Aguirre Baztán (1995: 12).

En el presente caso, se ha optado por entrevistar a pescadores de ambos ambientes acuosos y relacionados con la familia de Enoy, es decir pescadores de mar como Jairo (marido, 45 años) y pescadores de ciénaga como Nicolás Ortiz (padre, 55 años), así como a la propia Enoy y su hermana Ramona (35 y 38 años), también pescadoras. Además de

---

2. Salidas de agua desarrolladas en los días 4 y 5 de noviembre de 2022, respectivamente.

forma secundaria al resto de pescadores que les acompañaban en las distintas salidas como Dalber Majía (48 años) y Elkin Lorenzo (33 años); y un propietario de canoas para la pesca y el transporte denominado Amed Gutiérrez (61 años). La ausencia de carpinteros de canoas entre los entrevistados se debe a su cuasi desaparición en el poblamiento, quedando constructores tradicionales en algunos lugares circundantes como Pueblo Viejo o en el poblamiento palafítico del Morro (Nieva Sanz, 2023). En este sentido, el principal instrumento etnográfico empleado ha sido la entrevista, teniendo en cuenta que su carácter oral e informal favorece su desarrollo en contextos de relaciones interpersonales cerradas, especialmente con desconocidos, evitando así la frialdad de fórmulas rígidas que no solo nos distancia del informante, sino que disocian o rompen la preciada cotidianeidad. En consecuencia, se asume una cierta pérdida de información cuantitativa (Aguirre Cauhé, 1995: 171), pero se prioriza una recolección precisa de información cualitativa obtenida en contextos cotidianos. En lo relativo al tiempo práctico de observación, cabría destacar que las entrevistas se producían fundamentalmente durante las salidas de pesca o navegación, lo que implica una horquilla horaria que va desde las 5 am hasta las 6 o 7 pm o de las 3 pm a la 1 am. No obstante, la observación es constante en toda actividad realizada, lo que obligó al mantenimiento de una cierta atención flotante pendiente de cada dato más o menos significativo, procurando registrar tanto lo global como lo específico (Aguirre Baztán, 1995: 13).

## **1. LA CANOA Y LA COMUNIDAD: USOS Y SIMBOLISMO**

Debido a que la comunidad de pescadores tasajeros se desempeña en ambos contextos (ciénaga y mar)<sup>3</sup>, las tipologías empleadas y su destreza marinera gozan de unas particularidades concretas. Las largas jornadas nocturnas y diurnas recolectando grandes cantidades de pescado, culminan en el mercado central de Tasajeras<sup>4</sup>, un espacio dinámico rodeado de canoas en el que mercaderes y pescadores se batan en un lance lonjero de extraordinaria variedad ictiofaunística, pues en él se concita pescado de mar, de ciénaga e incluso de río. De este modo, el mercado es un elemento central en la vida

---

3. Del mismo modo que sucede con las canoas para cada espacio acuosos, los pescadores suelen estar marcadamente divididos entre los que faenan en mar y los que faenan en ciénaga, pudiendo variar coyunturalmente, pero estando incluso condicionado por lado en el que habitan y, por ende, por una suerte de continuidad consuetudinaria (De los testimonios se deriva como Jairo es pescador de mar y Nicolás de ciénaga, noviembre de 2022).

4. El complejo infraestructural del mercado sobresale en su planta, dimensiones y color de su techumbre (ver imagen 1).

de Tasajeras, pues supone el destino final de decenas de canoas y cayucos en los que se ha desarrollado el arduo trabajo de pesca en las dos aguas<sup>5</sup>.

Sin pretender un análisis profundo de la actividad pesquera, puesto que se aleja de los objetivos náuticos planteados, cabe señalar también el modo en qué técnicas de pesca tradicional como la atarraya o el sistema de corral han ido cediendo el paso a “nuevos inventos” como zangarreo, boliche y chinchorra, pues “antes todo el mundo pescaba con atarraya y cualquier pescador iba a la ciénaga y llenaba la canoa en poco tiempo” (Testimonio de Amed Gutiérrez, Tasajeras en diciembre de 2022). Así mismo, pueden añadirse otros métodos también empleados en la región como el embarbascado, el cuchareado, la pesca de jaibas con nasas o la simplemente la pesca con nailon en mano durante las esperas y desplazamiento de la faena.



Imagen 3. Labores relacionadas con la pesca. De izquierda a derecha: tirado del chinchorro desde cayuco; aviado de los aparejos de pesca en las inmediaciones del mercado; procesado de pescado en las viviendas de Tasajeras. Fuente: Elaboración propia.

Tanto la madera como la pesca han sufrido un notable proceso de disminución debido a las dinámicas de explotación de recursos: “cuando era pequeño había mucha más vida en la Ciénaga” (Testimonio de Amed Gutiérrez en el mercado de Tasajeras, diciembre de 2022). Por un lado, la construcción de la troncal Caribe a mediados del siglo XX y la alteración de las filtraciones entre las dos masas acuosas y, por otro, la intervención agropecuaria respecto a las principales vías de alimentación hídrica de la Ciénaga: los ríos Sevilla,

---

5. A través de la arqueología se registra ese carácter de área de intercambio en la zona desde época prehispánica, como consecuencia del hallazgo de cerámica negra Tairona y de culturas del río Magdalena. (Angulo, 1978: 164 y 166-167)

Aracataca y Fundación; y los caños Clarín Nuevo, Aguas Negras, Renegado (Camacho Aponte, 2019). En tercer lugar, el problema de la madera precede a estas dinámicas del siglo XX, pues este comienza a principios del siglo XIX debido a la sobreexplotación de la foresta en la cuenca del Magdalena tras la incorporación del barco de vapor (Rojano, 2019). Esta dinámica de modificación del paisaje ribereño, como consecuencia del exacerbado consumo de madera, está presente también en la literatura popular con obras tan relevantes como *El amor en los tiempos del cólera* de Gabriel García Márquez (1985). Todo ello genera una respuesta contemporánea de protección del medioambiente que también incide sobre el uso de determinados ejemplares arbóreos para la construcción de canoas monóxilas, una concepción de tradición indígena basada en el ahuecado de tronco de árbol (Nieva, 2023: 7).

En este sentido, el presente apartado se centra en el análisis de los artilugios náuticos que hacen posible este dinamismo pesquero, clave de la supervivencia de una de las comunidades más precarias de Colombia. En Tasajeras, el abanico de embarcaciones empleadas es amplio *a priori*, pero, si nos aproximamos con detalle, vemos como cada tipología responde a una serie de necesidades impuestas fundamentalmente por el medio físico y los medios materiales, sin desdeñar la influencia del resto de concionantes propuestos por Adams (2001) y revisados por el mencionado Moyano (2018).

En primer lugar, debemos definir “canoa”, hallando la primera regulación de la palabra en 1729 como “embarcación que hacen los Indios: la qual regularmente es de una pieza, y por esto siempre pequeña. Suele darsele otros vários nombres segun los parages; pero este es el más general, que le dieron los españoles, por ser el primero que hallaron en la Isla de Santo Domingo” (Tomo II del Diccionario de Autoridades). Sin embargo, como la propia definición indica, se trata de un término asumido tras los primeros contactos en la Antillas como señala Fernández de Oviedo, quien las refiere como embarcaciones de “una sola pieza” (1852 [1535]: 170). En el presente contexto, encontramos referencias tempranas, concretamente en la correspondencia entre gobernador de Santa Marta y el rey en 1529 (AGI, Patronato,197, R.6, 32v.).

Por otro lado, si nos referimos al término cayuco, su origen entraña mayor dificultad, pues no encontramos referencias en documentos de los siglos XVI o XVII, así como tampoco en diccionarios y glosarios náuticos del siglo XVIII como el Diccionario náutico o portuario marítimo de 1717 (BNE, Biblioteca Digital Hispánica, Mss/3158). Debe ser ya en el diccionario marítimo español de 1831, donde cayuco se defina como “una canoa muy pequeña que se usa en varias partes de América” (BNE, Biblioteca Digital Hispánica, GMM/2555, 1831: 153). En Tasajeras, el cayuco de madera ya no es una sola pieza sino de tablas, siendo además de mayor porte que la canoa de ciénaga, por lo que resulta necesaria esta explicación previa para la comprensión de las particularidades propias del

contexto estudiado y la disociación entre la definición común y la convención tasajera<sup>6</sup>.

La sensación de haber llegado tarde a un proceso de extinción de una tipología es una constante durante el trabajo de campo en la comunidad de pescadores tasajeros, al tratarse de un proceso cuasi culminado, como fuera la canoa de cortezas yámana a la llegada de Martín Gusinde a Tierra de Fuego en la primera mitad del siglo XX ([1931-1937], 1986). En lo relativo a la monóxila, se trata de uno de los tipos más empleados en la historia náutica global (Guerrero, 2009: 65), aún presente en las aguas del interior de la ciénaga en torno al pueblo palafítico de El Morro (Nieva, 2023), pero ya ausentes en la comunidad de Tasajeras donde, sin embargo, recuerdan su infancia plagada de estas canoas de “un solo palo” o “enterizas”. Todos ellos, además, coinciden en la preferencia de ese tipo de embarcaciones sobre las de tablas unidas a tope, clavazón y estopa (Testimonio de Nicolas Ortiz, Tasajeras el 4 de diciembre de 2022), puesto que gozaba de unas cualidades náuticas considerablemente superiores, especialmente en lo relativo a la eficiencia en el movimiento y la resistencia estructural como detalla para los monóxilos Moyano Di Carlo (2018: 54). Las embarcaciones construidas mediante varias piezas pierden resistencia estructural frente a aquellas elaboradas a partir de una sola pieza (monóxilas), aunque estas pueden superar a las primeras en flotabilidad y estabilidad transversal ganando manga (2018). Desde el punto de vista de la capacidad hidrodinámica, en las primeras descripciones de las canoas monóxilas en la región Magdalena durante la primera mitad del siglo XVI, queda claro que la canoa monóxila es la embarcación mejor adaptada a las exigencias del medio fluvial y cenagoso (Nieva, 2022: 466).

Desde el punto de vista de las técnicas tradicionales de navegación, pese a que el motor está ganando terreno en las aguas de la ciénaga, el alto costo del combustible para una comunidad sumida en la precariedad como Tasajeras, mantiene activos los tres sistemas de propulsión referidos en las primeras crónicas: canaleta o remo, palanca y vela. Las velas se aparejan de múltiples formas y con modestos materiales o de reciclado. En lo relativo a las palancas o pértigas, se trata de varas largas cuyo extremo distal termina en horquilla, punta o triple punta, a fin de impulsar la embarcación mediante su clavado en el somero fondo de la ciénaga, haciendo las veces de bichero. En tercer lugar, el instrumento auxiliar y de propulsión por excelencia es el canaleta, una suerte de remo individual compuesto por un mango largo y una pala ovalada, cuya forma y tamaño varía considerablemente en función de la materia prima y las necesidades funcionales de cada caso (ver imagen 4).

---

6. Existen ejemplos cercanos en los que la jerarquía tipológica entre canoa y cayuco corresponde a las definiciones convencionales, siendo canoa una tipología más grande que cayuco. Un ejemplo sería la comunidad pesquera de Taganga (Visitada en los meses de diciembre y enero de 2022 y 2023, respectivamente).



Imagen 4. Sistemas de propulsión empleados en la navegación de la Ciénaga Grande de Santa Marta. De izquierda a derecha: palanca, motor, vela y canalete. Fuente: Elaboración propia.

En lo relativo al valor simbólico, la comunidad de pescadores tasajeros mantiene determinados elementos idiosincráticos y características marcadas por su estrecha relación con el medio acuático, pero no es ajena a las convenciones socioeconómicas de la contemporaneidad. Es decir, la tendencia utilitarista y pérdida parcial del simbolismo de los artefactos –especialmente la canoa como su principal patrimonio material–, es una realidad latente en todas las entrevistas realizadas. Es preciso tener en cuenta que el tránsito a la fibra de vidrio es prácticamente pleno en la incorporaciones de canoas nuevas, lo que conlleva también la dificultad en este corregimiento para contactar con carpinteros tradicionales o documentar la cadena de transferencia del saber artesanal entre estos y las nuevas generaciones (solo queda el recuerdo de aquellos ya fallecidos como el padre de Jairo)<sup>7</sup>. Todo ello puede explicar que ante preguntas relacionadas con la posibilidad de cierto simbolismo en los procesos de construcción y/o botado de una canoa, la respuesta siempre sea negativa; bien por su ya inexistencia o bien por desconocer con detalle procesos ya cuasi desaparecidos en el corregimiento. No obstante, sí se han podido registrar reminiscencias simbólicas detectadas a través de determinados marcadores que atañen a las distintas facetas de su cotidianeidad, analizados a continuación mediante el modelo para el análisis del valor simbólico de los artilugios náuticos propuesto Moyano Di Carlo (2018), y desarrollados a continuación.

En lo relativo a peso de la canoa en la configuración de género y estatus social, aún conserva una influencia muy significativa. Si bien se dan casos de mujeres pescadoras o jaladoras como la propia Enoy –quienes rompen todos los esquemas preestablecidos debido a circunstancias especiales derivadas de la enfermedad o muerte del pescador (Testimonio de Enoy, Tasajeras, noviembre de 2022)–, es habitual que la posesión

7. Esta dificultad para encontrar los últimos carpinteros de canoas tradicionales no sucede del mismo modo en otros poblamientos de la ciénaga como en el Morro (Nieva, 2023).

y gobierno de canoas esté en manos masculinas. Asimismo, la posesión o no de una embarcación, marca el reparto de la captura, el estatus dentro de la actividad pesquera y, por ende, el estatus dentro de la comunidad.

Asimismo, si bien el peso de canoa en la ritualidad comunitaria es menor respecto a comunidades canoeras históricas como los yámana (Nieva, 2021), sí está presente en la principal festividad de la comunidad como la Virgen del Carmen, y en mitos pescadores que sacralizan las aguas determinados días: “los viejos a veces dicen que el agua es bendita y no se puede salir” (Testimonio de Jairo en Tasajeras, diciembre de 2022). En este ámbito, quizá el indicador más característico sea la no destrucción de las canoas cuando terminan su “vida útil”, como se registra en el litoral caribe colombiano (Londoño, 2021: 6), lo que apunta a reminiscencias de una concepción de las canoas que trasciende lo meramente material. En la actualidad, cuando la canoa “deja de trabajar”, se le atribuye otra función como macetero o banco, mediante la cual continua de algún modo formando parte de la comunidad, al tiempo que evoca la memoria del pescador que otrora la navegó.

Por otro lado, otro de los ámbitos inmateriales de incidencia de los artilugios náuticos es la propia construcción del paisaje cultural marítimo (Westerdahl, 1992), puesto que se trata de una comunidad cuya ubicación ha exigido históricamente una relación constante con el medio acuático en doble vertiente. Es decir, la fina lengua de tierra en la que se ubica el pueblo separa dos aguas distintas pero conectadas al mismo tiempo, las aguas de la Ciénaga Grande de Santa Marta y las del Mar Caribe. Los artilugios náuticos para los dos contextos acuáticos difieren, como difieren también las condiciones de navegación y pesca por lo que, de algún modo, la canoa es imprescindible en su relación cotidiana con el paisaje, teniendo en cuenta además el valor simbólico que le proporciona su doble filiación (naturaleza terrestre y uso acuoso), siendo el vehículo para transitar entre ambos medios (Westerdahl, 2005: 20).

Asimismo, la orientación en el mar o en la ciénaga a bordo de la canoa, está basada en el paisaje: bien mediante triangulación o uso puntos de referencia característicos (Testimonio de Jairo en Tasajeras, diciembre de 2022). No obstante, la construcción de la troncal caribe (vía principal de comunicación) y su intenso tráfico está resignificando la percepción de su propio paisaje cultural, desplazando al agua y las canoas como tándem simbólico y generando nuevas articulaciones en torno al asfalto.

## **2. TASAJERAS Y SUS ÚLTIMAS CANOAS ARTESANALES**

Más allá de las reminiscencias morfológicas y la memoria de la canoa monóxila<sup>8</sup>, en

---

8. Durante los dos periodos de trabajo de campo realizado en Tasajeras no fueron registradas canoas de concepción monóxila. Sí en la memoria de los testimonios, quienes coincidían en que décadas atrás había “bastantes canoas enterizas de un solo tronco”, fabricada en caracolí y distintas ceibas (Testimonio de Jairo en Tasajeras, diciembre de 2022).

este apartado se inicia la definición de las últimas tipologías de factura artesanal y en madera, registradas en uso durante la presente investigación etnográfica en la comunidad pesquera de Tasajeras. Concretamente, dos tipos y subtipos de canoas asociados a las aguas de ciénaga, y un tipo de cayuco marítimo empleado en las labores de pesca en las aguas del mar Caribe. Más allá de la importancia del registro y descripción de las distintas tipologías de canoas localizadas, su análisis morfológico y conceptual ha permitido avanzar una hipótesis sobre el proceso de transición entre la concepción monóxila de tradición indígena y la concepción mediante unión de tablas, así como los posibles condicionantes concurrentes<sup>9</sup>.

### **2.1. Canoas de tablas con “doble proa” (proa = popa)**

La canoa llamada en la región “de doble proa”, es una canoa longitudinalmente simétrica o cuasi simétrica, es decir, la roda de proa y la roda de popa (no codaste) tienen las mismas dimensiones y ubicación en la estructura de la embarcación (ver imagen 5). La única diferencia entre ambas terminaciones es un orificio empleado para el amarre de la canoa; bien introduciendo por este una vara metálica o de madera y clavarla en el suelo como punto fijo de sujeción, o bien mediante el paso de un cabo por el orificio para su amarre a tierra en algún improvisado noray. Es preciso aclarar que, ante la ausencia de quilla, la roda no constituye el extremo de esta como es habitual, sino que llaman también roda a la pieza que se proyecta a proa desde el plan.

Asimismo, esta característica terminación en proa y en popa supone una reminiscencia de las canoas monóxilas históricas, pues generalmente estas se terminaban del mismo modo en ambos frentes para favorecer la maniobrabilidad y ambivalencia, pues se podía gobernar indistintamente en ambas direcciones en caso de atorarse o dificultar la boga en alguno de los extremos. En este sentido, su función condiciona la morfología, pues se trata de una embarcación de uso fundamentalmente pesquero, siendo ambos extremos utilizados como plataforma estable para el pescador, dado que la terminación de la roda es plana en línea con la regala (si la hay), y en paralelo al plan de la embarcación sobresaliendo a proa y popa.

Desde el punto de vista de las prestaciones marineras, se trata de una embarcación que, del mismo modo que su precedente monóxilo, cuentan con una eslora muy superior a la manga, lo que implica menor estabilidad transversal y menor flotabilidad, en favor de una hidrodinámica y aerodinámica que favorecen el movimiento. Al mismo tiempo, si bien su morfología es semejante a la canoa monóxila, su concepción y construcción

---

9. Con el término tradición hacemos referencia al concepto de tradición constructiva propuesto por (McGrail, 2001:9).

a base de tablas, reducen considerablemente su resistencia estructural (Moyano, 2018: 54), sufriendo mucho de vías de agua recurrentes que deben ser afrontadas durante la navegación mediante el achique, y subsanadas más tarde por medio del calafateado (registrado a bordo en las salidas de agua en Tasajeras ver imagen 6).



Imagen 5. Canoa de doble proa (proa = popa) en plena faena sobre aguas de Tasajeras. Fuente: Elaboración propia.

En este punto se antoja importante realizar una aproximación a las piezas que componen la estructura de una canoa de “doble proa” en tablas. En lo que respecta a su arquitectura longitudinal, se debe tener en cuenta la tabla central del plan, las “rodas” en ambos extremos, la regala o regalas y el resto de las tablas que componen el casco de la embarcación unidas a tope (especialmente significativa la irregularidad y reciclaje de las tablas empleadas en el casco fruto de las continuas reparaciones). Por otro lado, en lo que se refiere a la arquitectura transversal, esta está compuesta fundamentalmente por las piezas que llaman “curvas”, una suerte de cuadernas que cumplen una función estructural respecto a la tablazón y dar solidez al casco ante fuerzas internas (tripulación y carga) y externas (agua y viento), los bancos -generalmente uno central con función de carlinga o auxiliar a esta al sostener el palo-, y dos cortos en los extremos llamados banquetes. Estos bancos nunca se hallan en un número elevado, puesto que una de las fases del movimiento con la pértiga implica desplazarse caminando de popa a proa con esta clavada en el fondo, por lo que un gran número de bancos dificultaría el trabajo (ver imagen 4).

Para el sistema de propulsión y gobierno se han logrado registrar los tres medios propios de las canoas en la región: pértiga o palanca, remos o canaleta y vela. Debido a la poca profundidad de las aguas de la Ciénega grande (en torno a 2 metros en la mayor parte de su superficie), es la palanca de entre 2 y 3 metros de longitud el sistema de propulsión preferente (pudiendo terminar en forma de “Y” más o menos abierta o en punta afilada),

ayudado ocasionalmente por canaletes. Sin embargo, la circulación de vientos propicia el uso ocasional de velamen de trapo o de plástico. Unas velas entre cuadras y cangrejas aparejadas en palos dispuestos en forma de horquilla (ver imagen 4). El uso de la vela en este litoral caribeño noreste sí encuentra soporte documental, pues el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo afirma que el nombre del Cabo de la Vela se debe a que “allí se vio una gran canoa o piragua de indios que iba a la vela” (1852 [1535]: 63).



Imagen 6. Entrada de agua entre tracas durante navegación en la Ciénaga Grande. Fuente: Elaboración propia.

En lo relativo a las dimensiones, estas canoas se encuentran desde los cuatro metros hasta cerca de los diez con una manga no superior al metro. El ejemplar de “doble proa” de mayor porte observado registró una eslora de 9,6 metros por una manga de 0,60 centímetros. Es decir, se trata de canoas muy largas y estrechas con una capacidad de carga personal que puede superar la media docena de personas a bordo, no siendo habitual en las labores de pesca más de dos. En lo que respecta a la materia prima, son mencionadas maderas como las ceibas, el caracolí y el campano; sin embargo, en embarcaciones de tablas y con un alto nivel de remiendo en la mayor parte de los ejemplares, es muy difícil e impreciso determinar una madera u otra como la predominante, pues la precariedad y la propia dinámica de reparación obliga a la combinación coyuntural de tablas con distintas procedencias (ver imagen 6).

Por último, se debe destacar que la canoa de doble proa (proa = popa), es una tipología que deriva morfológicamente de la canoa monóxila, pues generalmente mantiene las proporciones del casco, pero se compone por tablas. Entendemos esta dinámica como respuesta a dos factores incidentes: el desgaste-remiendo y la escasez de madera por las

razones mencionadas. Por un lado, el desgaste más común en las monóxilas tiene lugar en el plan y en los extremos, lo que obliga al remiendo con tablas nuevas favoreciendo esa transición a la canoa de tablas; por otro, al comprobar la viabilidad de la canoa con tablas, la escasez de madera mencionada obliga a una economía de materia prima que termina decantando el proceso constructivo hacia la concepción de canoas completamente de tablas, como las construidas en los astilleros del Morro (Nieva, 2023).

## **2.2. Canoa de tablas con espejo de popa (proa ≠ popa)**

La canoa más habitual en el lado cenagoso de Tasajeras es la canoa de tablas con terminación en espejo a la popa. Se trata de una embarcación semejante a la tipología anterior, incluso, ocasionalmente se trata de una canoa de doble proa a la que le “mochan” o seccionan la popa; pudiendo también ser canoas de nueva factura en las que las diferencias se acentúan notablemente. Si bien continúa siendo una embarcación de fondo plano, bordas bajas con regala y estructuralmente semejante con sistema de cuadernas y bancos para ganar resistencia estructural, la terminación a popa reduce la funcionalidad pesquera de la de “doble proa”, en pro de mejorar la maniobrabilidad y la eficiencia en el movimiento ajustando motor fueraborda. Asimismo, la canoa de tablas con espejo de popa, no derivada de una de doble proa mochada, se confecciona generalmente más arrufada, como solución a la nueva navegabilidad derivada del empleo del motor, además de disponer una proporción eslora-manga menos marcada, resultando más manga para ganar en flotabilidad y estabilidad transversal (Moyano 2018: 54). No obstante, esta tipología también es empleada mediante otros sistemas de propulsión como palanca, canaleta y vela.

Desde el punto de vista de la resistencia estructural, goza de las mismas limitaciones que el resto de las tipologías de tablas observadas, al sufrir de entradas de agua constantes como pudimos observar mediante navegación en ciénaga en uno de estos tipos en la primera salida de agua (noviembre de 2022). En lo relativo a las dimensiones, al tratarse de un tipo muy abundante las labores medición resultaron muy diversas, tomando como referencia el ejemplar más corto observado con una eslora de 6,39 metros por una manga de 0,86 metros, y el ejemplar más largo observado con una eslora de 9,68 metros por una manga de 1,07 metros, lo que nos proporciona una horquilla estimada de portes. En lo relativo a la tripulación habitual, no varía demasiado respecto a las canoas de “doble proa” en cada una de las medidas referenciadas -entre seis y dos-, siendo dos el número más recurrente, aprovechando el espacio para cargar más en las mayores.



**Imagen 7.** Canoas de tablas y espejo de popa en el varadero de canos de Tasajeras. Fuente: Elaboración propia.

Por último, del mismo modo que con la canoa de “doble proa”, el llamado “mochado” de popa para la habilitación del motor, convierte a este subtipo en una variante separada cuando se conciben con espejo de popa, mayor manga y más arrufadas, modificando sustancialmente su morfología y alejándose definitivamente de la concepción monóxila. Es preciso mencionar que se trata de la tipología más abundante actualmente en las poblaciones de la Ciénaga Grande, desde Tasajeras hasta los pueblos palafítico de Morro y Buenavista, siendo en estos últimos poblamientos donde se ha registrado en astilleros palafíticos su proceso de construcción (Nieva, 2023).

### **2.3. Cayucos de tablas (proa ≠ popa)**

En lo relativo al otro lado de la navegación tasajera, el mar, cabe definir fundamentalmente la tipología que denominan “cayuco”. Este difiere de su definición convencional, cuya construcción en madera le convierte en una tipología en peligro de reemplazo por las lanchas de fibra de vidrio. Del mismo modo que las canoas de la ciénaga, también la memoria de los ancianos recuerda esta tipología elaborada en un solo palo, según los testimonios recogidos, grandes monóxilos de gran manga que llegaban del litoral nororiental.



**Imagen 8.** Detalles de boga con canaletes en mar (izq.) y canaletes de respeto en proa (drcha.) en el cayuco con el que se realizó la salida de mar en Tasajeras. Fuente: Elaboración propia.

Atendiendo a los ejemplares observados durante las dos estadías de campo en la comunidad de pescadores, se trata de cayucos de tablas a tope, clavazón y estopa con una arquitectura muy próximos a las canoas de la ciénaga, pero con matices propios de las dimensiones y de su desempeño marítimo. La arquitectura longitudinal de los cayucos está compuesta por una gran tabla central en el plan acompañada de otras que completan toda la manga, tan solo la roda de proa al cerrar la popa con espejo para el motor, las regalas y el resto de las tablas que conforman el casco. Asimismo, en lo relativo a la arquitectura transversal, cuenta con un banco centrado con “función de carlinga”, pero más próximo a popa, otro banco de popa y un banquete en la proa, así como de nuevo encontramos las llamadas “curvas”, que unidas las de ambas bandas conforman las cuadernas aportando resistencia estructural al casco.

En este caso, la función de solidez estructural resulta especialmente importante al tratarse de una embarcación marítima y expuesta a las fuerzas generadas por el medio -el quebranto y el arrufo-, debiendo resistir los pantocazos contra las olas del mar y las tensiones generadas en su gobierno. En lo relativo a su desplazamiento sobre el agua y contra el aire (hidrodinámica y aerodinámica), el cayuco usado en el lado marítimo de Tasajeras resulta mucho más robusto que las canoas del lado cenagoso, pero comparte la ausencia de quilla y fondo plano. Además del mayor francobordo, la principal diferencia con las canoas de la ciénaga y derivado por su navegación en el mar es la pérdida de horizontalidad a proa o arrufado, mucho más marcado que en las primeras. Es decir, a

fin de navegar mejor frente al oleaje, la roda se levanta a proa mucho más respecto al plan (ver imagen 9). En este sentido, cabe destacar la polivalencia del cayuco pues, si la canoa de ciénaga tendría dificultades para rendir en un mar agitado como consecuencia de su reducido francobordo y baja estabilidad transversal, el fondo plano del cayuco marítimo le permitiría desempeñarse en la ciénaga como confirma el propio Jairo (Testimonio recogido en Tasajeras el 2 de diciembre de 2022).



**Imagen 9.** Cayuco con el que se realizó la salida de mar en Tasajeras. Fuente: Elaboración propia.

Del mismo modo que las canoas de tablas, la resistencia estructural de estos ejemplares es considerablemente inferior a la que tendría la misma tipología concebida y construida en un solo tronco (Moyano, 2018: 54). Sin embargo, los ejemplares observados gozaban de unas terminaciones muy eficientes que lograban una estanqueidad mejor que las canoas de ciénaga, aunque parcial, pues la entrada de agua es una constante en todos los tipos observados (ver imagen 6). Por otro lado, en materia de propulsión no emplean pértiga o palanca al tratarse de aguas marítimas y, por ende, una profundidad muy superior, pero sí se utilizan canaletes de gran tamaño con habitualidad, pues a pesar de tratarse de embarcaciones preparadas para el uso de motor, buena parte de los lances costeros se realizan a remo, evitando así un consumo innecesario de combustible para una comunidad con recursos limitados y bajas expectativas en la captura<sup>10</sup>.

---

10. Este es el caso de la pesca con chinchorro, primero se tira en la zona elegida desde el cayuco (ver imagen 3) y después un gran número de pescadores jala desde la playa. En esta ocasión, el reparto es a partes iguales, salvo la familia propietaria del cayuco que percibe mayor beneficio, según se acuerde en cada caso. (Lance pesquero recogida en Tasajeras durante noviembre de 2022).

Por último, las medidas obtenidas mediante la medición *in situ* de uno de estos ejemplares más característicos, nos dan una eslora de 7,20 metros por una manga de 0,95 metros; es decir, una manga superior en proporción a la manga de las canoas de ciénega, lo que aporta mayores flotabilidad y estabilidad transversal en un contexto considerablemente más peligroso que el cenagoso como afirman en el territorio (Testimonio de Jairo, Tasajeras noviembre de 2022).

En definitiva, se trata de una tipología ausente en las aguas de la CGSM, circunscribiendo su presencia al litoral caribe de la comunidad de Tasajeras (ver imagen 1), siendo incluida en el presente estudio al considerar Tasajeras parte parcial de la ciénega junto al resto de pueblos palafíticos y, al mismo tiempo, ejercer de excelente contrapunto de tipologías propias de aguas continentales. Su morfología propia de aguas marítimas se asemeja a las monóxilas (tanto canoas como cayucos) de la comunidad pesquera de Taganga, fundamentalmente en las proas más arrufadas que las de uso en aguas continentales, mayor manga en mejor proporción con la eslora y mayor francobordo.

## CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación ha sido posible verificar la intensidad de la relación de la comunidad pesquera de Tasajeras con el medio acuático en sus dos vertientes: ciénega y mar. Asimismo, se ha analizado la materialidad y funcionalidad de la canoa como conector imprescindible de esta relación, abordando las últimas tipologías artesanales, su morfología y prestaciones. En este sentido, en un momento de transición cuasi culminada hacia la fibra de vidrio en Colombia, se han podido documentar en Tasajeras al menos tres tipologías distintas en madera y sus respectivas variaciones, además de documentar la fresca memoria de las otrora hegemónicas canoas monóxilas de tradición indígena. En este sentido, las virtudes y defectos de cada una de las tipologías evidencian el enorme peso de la respuesta a las exigencias del contexto en materia náutica. Es decir, unas embarcaciones no son mejores o peores que otras *per se*, por los materiales empleados, por la complejidad en los procesos de construcción o por el tiempo o lugar en el que se construyen, sino que son mejores aquellas capaces de adaptarse con mayor eficacia a las exigencias del medio acuoso en el que se desempeñan, en tanto que son capaces de responder a los fines para los que fueron concebidas.

En sentido macro, el presente estudio sectorial contribuye en gran medida a la investigación mayor en la que se encuadra, en torno a la navegación establecida en el sistema acuoso del Magdalena y las tipologías navales que se emplearon, tanto de influencia castellana como indígena o la convergencia de ambas. De este modo, como se avanzaba, el presente estudio nos ha permitido establecer uno de los límites geográficos partiendo desde el litoral caribe, además de frenar la pérdida de información sobre las últimas tipologías de construcción tradicional en madera, para poder establecer otro límite tecnológico de

referencia en el trabajo etnohistórico, arqueológico y etnográfico con perspectiva náutica que se desarrolla, desde el periodo de contacto hasta la actualidad.

En definitiva, en un momento histórico en el que las sociedades posindustriales, a escala cotidiana y general, han ido paulatinamente dando la espalda a mares, ríos o lagos al tiempo que los materiales sintéticos han remplazado a la madera, y propiciado el abandono de los procesos artesanales relacionados con la construcción y mantenimiento de embarcaciones (Borrero et al., 2022), es preciso enfatizar la necesidad de una etnografía con perspectiva náutica como la desarrollada. Es decir, analizar este proceso de transición con perspectiva náutica se antoja urgente como medida que permita analizar y registrar lo que pueden ser los estertores finales, materiales e inmateriales, de la estrecha relación entre esta comunidad y el medio acuático en sus distintas formas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, Jonathan (2001) "Ships and boats as archaeological source material". *World Archaeology*, 32(3): 292-310.
- Aguado, Fray Pedro de (1906) [ca. 1586] *Recopilación Historial*, 1º edición, Bogotá: Imprenta Nacional.
- Aguilera Díaz, María Modesta (2011) "Habitantes del agua: el complejo lagunar de la Ciénaga Grande de Santa Marta". *Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana*, 144: 1-59.
- Andrade, Angela (1980) *Bases para la estructuración de estudios arqueológicos en la región de santa marta (Colombia)*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- Borrero L, Ricardo, et al. (2022) "Traditional Shipbuilding Communities: An Urgent and Neglected Research Topic in Maritime Anthropology". *Journal of Maritime Archaeology* 17(4): 603-633.
- Camacho Aponte, Pedro Alonso (2019) *Análisis de los impactos negativos en la Ciénaga Grande de Santa Marta por el desbalance hídrico que genera el desvío de cauces con fines agropecuarios*, Santa Marta: Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD.
- Carabias, Diego (2000) "Navegación prehispánica en el norte de Chile: Una contribución al estudio de las prácticas náuticas en las áreas Andes Centro-Sur y Meridional". *Werkén* 1: 31-54.
- Caro, Aura Aguilar, et al. (2023) "Tasajera resiliente: Desafío institucional para la salvaguarda de los Derechos Humanos y la dignificación de sus pobladores". *JURÍDICAS CUC*, 19 (1): 63-92.
- Castellanos, Juan de (2007) [1589] *Elegías de varones ilustres de Indias compuestas por Juan Castellanos*, Tomo I, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Fals Borda, Orlando (1979) *Historia doble de la Costa: Tomo 1, Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Favila Vázquez, Mariana (2020) *La navegación prehispánica en Mesoamérica*. Oxford: BAR Publishing.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1851) *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- García Márquez, Gabriel. (1985) *El amor en los tiempos del cólera*. Editorial Oveja Negra.

Garay Tinoco, Jesús; Restrepo M., Jorge; Casas M., Óscar; Solano P, Óscar, y Newmark U., Federico (2004) *Los manglares de la ecorregión Ciénaga Grande de Santa Marta: pasado, presente y futuro*, Santa Marta: INVEMAR.

Guerrero Ayuso, Víctor M. (2009) *Prehistoria de la navegación*, Oxford: BAR International Series.

Gusinde, Martín (1986) *Los indios de Tierra del Fuego: resultado de mis cuatro expediciones en los años 1918 hasta 1924*, Tomo II, vols. I, II y III, Buenos Aires: CONICET.

Jiménez Núñez, Alfredo (1972) “El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana”. *Revista española de antropología americana*, 7: 163-196.

Lira, Nicolás (2018) “Boats of indigenous tradition from north Patagonia: archaeology, history and ethnography”. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 12 (1): 7-36.

Londoño Díaz, Wilhelm (2021) “Hallazgos recientes sobre la navegación tradicional en el norte de Colombia”. *Revista de Arqueología Iberoamericana*, 48: 3-7.

Malinowski, Bronislaw (1973) *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones península.

Márquez Pérez, Ana Isabel (2014) “Catboats, lanchs and canoes: apuntes para una historia de las relaciones de las islas de Providencia y Santa Catalina con el Caribe centroamericano e insular a través de la construcción y el uso de embarcaciones de madera”. *Passagens. Revista Internacional de Historia Política e Cultura Jurídica* vol. 6, 3: 480-508.

Martínez Molina, Margary y Puello Orozco, Luis Ángel (2016) “Canoas en Tierrabomba: transformaciones socioculturales en la isla”. *Revista Palobra “palabra que obra”* 16: 284-291.

Mcgrail, Sean (2001) *Boats of the World: From the Stone Age to Medieval Times*. Oxford: OUP

Moyano Di Carlo, Julián (2018) *Mucho más que barcos. Una aproximación teórica a las funciones, capacidades náuticas, bases materiales y dimensión social de la tecnología naval prehistórica*. Oxford: BAR International Series 2901.

Nieva Sanz, Daniel Miguel (2023) “Astilleros y canoas en la Ciénaga Grande: etnografía náutica sobre la cultura anfibia del Morro/Nueva Venecia (Colombia)”. *Cuadernos de Antropología*, 2023, 33(2): 1-18.

Nieva Sanz, Daniel Miguel (2022) “Un estudio sobre la interrelación entre la náutica castellana y la indígena en el primer remontaje del río Magdalena (1525-1538)”. *Temas Americanistas*, (49): 449–471.

Nieva Sanz, Daniel Miguel (2021) “Más allá de la materialidad del artefacto náutico: el valor simbólico de la canoa yámana”. *Temas Antropológicos Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 43: 135-157.

O’Scanlan Murphy, Timoteo (1831) *Diccionario marítimo español además de las definiciones de las voces con sus equivalentes en francés, inglés e italiano, contiene tres vocabularios de estos idiomas con las correspondencias castellanas*, Madrid: Imprenta Real, BNE, Biblioteca Digital Hispánica, 1/32488 GMM/2555.

Platt, Tristan (2015) “Entre la rutina y la ruptura: el archivo como acontecimiento de terreno”. *Diálogo andino*, 46: 39-54.

Rey Sinning, Edgar (1995) *El hombre y su río*, Gráficas Gutenberg, Santa Marta: Colombia.

Rojano, Álvaro. (2019) *El río Magdalena y el canal del dique: poblamiento y desarrollo en el Bajo Magdalena*. Editorial Unimagdalena.

Sarmiento, Juan Pablo (2016) “Justicia transicional sin transición El caso de la masacre de Nueva Venecia”. *Co-herencia*, 13(24): 181-211.

Trejo Rivera, Flor (2022) “Notas náuticas a orillas del río: construcción de un cayuco en Tabasco”. *Arqueología mexicana*, 174: 52-57.

Westerdahl, Christer, (2005) “Maritime cosmology and archaeology”. *Deutsches Schifffahrtsarchiv*, 28: 7-54.

Westerdahl, Christer, (1992), “The maritime cultural landscape”. *International Journal of Nautical Archaeology* 21(1): 5-14.

## REFERENCIAS DE ARCHIVO

Archivo General de Indias (AGI). *Santa Fe - Patronato*

Archivo General de la Nación (AGN). *Poblaciones*

Biblioteca Nacional de España (BNE). *Biblioteca Digital Hispánica*

## TURISMO MORISCO: LA INVENCIÓN MITOLÓGICA DE LA ALPUJARRA. DE ABEN HUMEYA AL VINO BERBERISCO

### *MOORISH TOURISM: THE MYTHOLOGICAL INVENTION OF THE ALPUJARRA. FROM ABEN HUMEYA TO BERBER WINE*

Alberto del Campo Tejedor  
*Universidad Pablo de Olavide*

#### **Resumen**

A través del análisis del discurso —escrito y oral— y del trabajo etnográfico, se analizan los orígenes y desarrollo de la construcción mitológica de una Alpujarra árabe, y particularmente morisca, hasta su recreación en los últimos decenios en el turismo rural y cultural. Poetas, cronistas, viajeros y otros inventores de la imagen mitificada de esta comarca desde el siglo XVI tienen su continuidad en los planes de desarrollo turístico y las diversas iniciativas que contribuyen a la sucesiva reinención de la Alpujarra. Como si se tratara de un lugar aislado y encapsulado en el tiempo, la Alpujarra se ofrece al turista como una experiencia en la que revivir la historia de los últimos moriscos y aun el rastro del legado andalusí en Andalucía. Mientras el turismo saca provecho, con el decidido apoyo de las instituciones, del relato maurófilo y romántico, pervive en la Alpujarra el estigma maurófobo que también impregna la imagen del alpujarreño y se actualiza, especialmente, en relación al emigrante magrebí del Poniente almeriense.

**Palabras clave:** Turismo rural y cultural; Alpujarra; Árabes; Moriscos; Mito.

## ABSTRACT

Through discourse analysis —written and oral— and ethnographic work, this paper analyses the origins and development of the mythological construction of a Moorish Alpujarra, particularly ‘morisca’, until its recreation in recent decades in rural and cultural tourism. Poets, chroniclers, travelers and other inventors of the mythical image of this region since the 16th century have their continuity in the tourism development plans and the various initiatives that contribute to the successive reinvention of the Alpujarra. As if it were an isolated place encapsulated in time, the Alpujarra is offered to tourists as an experience in which to relive the history of the last Moors and even the traces of their legacy in Andalusia. While tourism takes advantage of the maurophile and romantic story, with the determined support of the institutions, the maurophobic stigma also permeates the image of the Alpujarra and is updated, especially in relation to the North African emigrant in Almería.

**Keywords:** Rural and cultural tourism; Alpujarra; Arabs; Moorish; Myth.

## INTRODUCCIÓN

La primera página de *Toda la Alpujarra. Guía para el viajero*, publicada en 1992 y auspiciada por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, muestra a las claras cuál es la “esencia” de la Alpujarra:

Por sus condiciones geográficas e históricas, podemos afirmar sin temor a caer en el tópico, que La Alpujarra es un filón cultural ramificado en vetas de gran pureza, en el más amplio sentido antropológico (Jerez, 1992: 9).

Hablar de “pureza” y hacerlo “sin temor a caer en el tópico” resulta imposible. El texto se adorna con una fotografía de cuatro alpujarreños, el más joven de los cuales no tiene menos de ochenta años. Con sus *callaos* —como llaman en la Alpujarra a los bastones—, el inconfundible sombrero o boina, ropajes pardos y semblantes serios, los cuatro viejos son la estampa de una Alpujarra vetusta, a punto de desaparecer en toda su “pureza”, como se encarga de recordar la guía al lector con una cita al margen de la foto: “Aquí he encontrado el hombre más puro, desde el punto de vista antropológico” (Jerez, 1992: 9). La cita del arqueólogo suizo Christian Spanhi, que anduvo estudiando en los años 50 las costumbres de los habitantes de la Contraviesa (la cordillera que corre paralela al Mediterráneo y Sierra Nevada), sería sustituible por otras tantas impresiones de poetas, cronistas, viajeros, folcloristas e inventores de la imagen romántica y mitificada de esta comarca montañosa entre Granada y Almería.

El término ‘inventar’ tiene en la lengua española unas curiosas connotaciones. Porque no solo significa “hallar o descubrir algo nuevo o no conocido”, sino también “decir algo presentándolo como verdadero sin serlo”, incluso, en una tercera acepción, “decir embustes” (DRAE). En las sucesivas reinventaciones de la Alpujarra se dan la mano los diferentes significados de este vocablo. Porque, a la hora de “descifrar el enigma de la Alpujarra” —como publicitan las guías turísticas—, hay tanto de descubrimiento de lo desconocido, como de elucubración imaginativa, cuando no de simple falseamiento del pasado y el presente.

Naturalmente todo turismo se asienta en constructos imaginarios que han de seducir al viajero (Augé, 2003). Hace décadas que Dean MacCanell (1973) puso el foco en la impostura de los productos turísticos. Pero en la Alpujarra no ha sido necesaria demasiada inventiva ni recursos de marketing para dar con una marca y una imagen seductora por la sencilla razón de que la mitología de esta tierra y sus gentes comenzó a forjarse mucho antes de que el turismo existiera como actividad económica.

La Alpujarra ha sido construida como un mito especialmente urdido en torno a lo árabe, moro y morisco (Barrios Aguilera, 1996; Baumann, 1996; González Alcantud, 1996; Carvajal Contreras, 2021). Como todos los mitos se asienta parcialmente en hechos históricos y en una lectura tergiversada de estos. Según este relato, apartada del flujo ordinario del tiempo y aislada geográficamente, la Alpujarra habría permanecido poco menos que prístina y misteriosa, apegada a las costumbres de pueblos pasados, especialmente moriscos, que el turista ávido de experiencias auténticas podría descubrir en el siglo XXI. Tomado como icono simbólico del al-Andalus que se fue y aquí habría pervivido, a la Alpujarra le tocaba naturalmente liderar algunos de los proyectos pioneros de turismo rural y cultural en Andalucía.

Este artículo rastrea la historia de esa construcción social, los anclajes de ese discurso mitológico y el uso que el turismo hace en forma de recreaciones de un territorio y sus gentes en clave árabe y particularmente morisca. Los sucesos históricos que se toman para la construcción de dicha narrativa e imagen son bien conocidos. En síntesis, tras la conquista de Granada por parte de los cristianos, los vencidos se asentaron en la Alpujarra. Las sucesivas Pragmáticas fueron limitando progresivamente sus formas de vida, hasta que en 1568 se sublevaba un grupo de moriscos, comandados por el noble Fernando de Valor, proclamado rey bajo el nombre de Aben Humeya. Derrotados los moriscos, su drama se sucedería en diferentes fases de deportaciones hasta la definitiva expulsión a partir de 1609. La Alpujarra sería repoblada por cristianos que venían particularmente de Andalucía Occidental y de Castilla la Nueva (Carrascosa, 1992; Trillo San José, 1998).

Aunque en teoría todos los moriscos estaban afectados por el decreto de expulsión, en la práctica, las excepciones fueron múltiples (Vincent y Domínguez Ortiz, 1985). Además,

pese al riguroso control que la Corona llevó a cabo en el litoral granadino, los retornos clandestinos fueron numerosos durante los siglos XV a XVII. Millares de descendientes de musulmanes consiguieron burlar los decretos y se quedaron, ocultando en gran medida su origen (Soria Mesa, 2012). La tesis de Julio Caro Baroja (1976) es que, en el antiguo Reino de Granada, y muy particularmente en la Alpujarra, permaneció un substrato morisco acallado, ora oculto bajo nombres y prácticas cristianas, ora mezclado con la nueva población. Entre los argumentos de Caro Baroja (1976: 244-258) destacan los testimonios de algunos viajeros, como los ingleses Henry Swinburne y Joseph Townsend, quienes en el siglo XVIII dan fe de la existencia de familias granadinas reconocidas como moriscas, que han de sufrir el azote de la Inquisición. Caro aboga por la existencia de “cierta continuidad cultural”. Basándose sobre todo en elementos arquitectónicos — balcones, techumbres de launa—, así como en la tradición de algunas artes y oficios — arriería, carpintería, industrias del vestido y la joyería, cerámica—, nuestro etnólogo más internacional rastrea el substrato moro y morisco de la cultura alpujarreña. Pero, por otro lado, no deja de alertar sobre las exageraciones que han llevado a la construcción de un auténtico “mito morisco” (Caro Baroja, 1976: 257).

Especialmente desde la democracia, diversos autores han defendido el “legado andalusí” en la sociedad andaluza actual (Barrios Aguilera, 1992; Cano García, 2002; García Duarte, 2021). No es mi propósito discutir estos aportes, ni dilucidar cuánto de lo árabe y lo específicamente morisco quedó en la Alpujarra, como tampoco contrastar aquellas versiones con las de quienes han sostenido tesis antagónicas, considerando escasa o casi nula la herencia árabe. La negación o minimización de la impronta andalusí ha constituido una estrategia historiográfica de los autores más españolistas. Pero igualmente sesgadas son aquellas versiones maurófilas que mixtifican ese legado hasta considerarlo la más importante impronta no ya del paisaje o la arquitectura sino, incluso, de las gentes y sus formas de vida. Si es cierto que Alarcón encontró en 1872 hombres de Adra vestidos a lo morisco —*zaragiüelles* incluido—, y que J. Rivas pintara aún sus cuadros entre 1881 y 1884 con gentes vestidos con esta indumentaria en una boda en el paraje conocido como *el Trebolar*, no lo es menos que uno y otro lo plasmaron —en papel y lienzo respectivamente— por el pintoresquismo que representaban, no necesariamente porque fueran hábitos (en este caso de vestimenta) generalizados.

La invención mitológica de lo morisco no es equivalente a evidenciar un trozo de historia o rastrear elementos de continuidad, sino que supone vincular rasgos culturales actuales con la cultura de hace cuatro siglos omitiendo la hibridación desde esa fecha, así como el influjo de otras fuentes culturales, bajo el argumento de que el aislamiento de esta tierra habría permitido la supervivencia demográfica y aun de un substrato cultural morisco, que habría llegado intacto hasta nuestros días. Una cosa es aceptar la influencia que ha tenido lo árabe en la cultura alpujarreña y otra, bien distinta, considerarla el alfa y omega

de una supuesta personalidad colectiva y aun el elemento oculto detrás de cada piedra o costumbre.

Nuestro objetivo, en este artículo, es comprender el origen y desarrollo de ese relato mitológico sobre la Alpujarra árabe y morisca, relacionando los producidos en diferentes siglos con las recreaciones actuales en el contexto turístico. Para ello analizamos el discurso impreso (desde obras literarias a guías turísticas) y el virtual (desde los portales de turismo a las redes sociales). También abordamos las narrativas orales, a las que accedemos a través del trabajo etnográfico y la realización de entrevistas, para averiguar lo que dicen sobre la Alpujarra técnicos de turismo, empresarios, los propios turistas y aun los alpujarreños, estén o no más o menos al margen del flujo turístico.

La información parte esencialmente de un trabajo de campo antropológico, que se ha dilatado en el tiempo en diversas fases y proyectos de investigación, desde el año 2000 hasta la actualidad. Durante mi primera estancia etnográfica en la Alpujarra, entre los años 2000 y 2003, abordé una de las manifestaciones que ciertos autores retrotraían a al-Andalus: el trovo, es decir, la poesía improvisada ejecutada en veladas domésticas o fiestas populares<sup>1</sup>. En los años 2005 y 2006 llevé a cabo una etnografía del turismo en la Alpujarra, centrándome en las recreaciones medioambientales y culturales<sup>2</sup>. La Alpujarra fue de nuevo objeto de mi atención en 2007 y 2008 en un proyecto sobre fiestas de Granada y Almería<sup>3</sup>. Más recientemente —entre 2020 y 2022—, he participado en un proyecto multidisciplinar sobre el enoturismo en diversas comarcas españolas, incluyendo la Alpujarra<sup>4</sup>. En conjunto, las estancias de trabajo de campo antropológico suman aproximadamente unos 62 meses, sin contar el trabajo de indagación bibliográfica

---

1. “El trovo alpujarreño: del etnotexto al patrimonio oral” (IDPH.IA), financiado por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en virtud de la convocatoria de subvenciones para la realización de actividades etnológicas. IP. Alberto del Campo. La investigación permitió la realización de mi Tesis Doctoral.

2. “Las recreaciones medioambientales en relación al turismo cultural y de naturaleza en Andalucía: actores locales, agentes económicos, administración y turistas” (SEJ2004-06161), financiado por Ministerio de Educación y Ciencia, Plan Nacional de Investigación Científica, Unión Europea. IP: José María Valcuende del Río.

3. “Saturnalias andaluzas. Una antropología de la carnavalización festiva de noviembre a febrero en las provincias de Granada y Almería” (Ref. 5704), financiado por Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. IP Alberto del Campo.

4. “Personalidad del bodeguero, Innovación y Articulación local-comarcal como factores clave de éxito en actividades de enoturismo: un estudio multidisciplinar” (UPO-1258353), Proyecto I+D+i del Programa Operativo Feder Andalucía 2014-2020, financiado por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad de la Junta de Andalucía. Co-IP Alberto del Campo y Ana Pérez-Luño.

y archivística en Granada y otros contextos. En ese tiempo me he familiarizado con la vasta producción discursiva sobre la Alpujarra, desde los relatos de la Rebelión de los moriscos hasta la publicidad turística en folletos que prometen acercarnos el legado morisco en un fin de semana.

## 1. EL TURISMO EN LA ALPUJARRA

El desarrollo turístico de la Alpujarra ha corrido paralelo al de otras zonas rurales de España, aunque con ciertas singularidades. Desde el siglo XVIII y hasta los años 70 del siglo XX, Lanjarón fue el único verdadero núcleo turístico de la Alpujarra. Los años 50 y 60 del pasado siglo se recuerdan entre los hoteleros de Lanjarón como la época dorada del pueblo. El régimen franquista promocionó el balneario de Lanjarón entre sus allegados y supo usar su fuerza propagandística. “Aquí contratábamos gente de la Alpujarra por las propinas”, recuerda un empresario, y añade:

Mientras por ahí, en la Contraviesa, no tenían ni agua corriente, aquí teníamos cuartos de baño. No nos sentíamos Alpujarra. Decíamos que la Alpujarra era de Lanjarón para abajo. Esto era civilizado. Hasta hace unos 30 años<sup>5</sup> la gente ha seguido diciendo que esto no era Alpujarra, hasta que se han dado cuenta de que la Alpujarra vende.

En los años 70 del pasado siglo, algunos empresarios turísticos ofrecieron a touroperadores extranjeros la Alpujarra como destino turístico. A los viajes organizados de Centroeuropa y Gran Bretaña a Málaga, se adjuntó la Alpujarra como destino secundario. Un autobús recogía a los turistas en Málaga y los traía a la Alpujarra, fundamentalmente a los pueblos de la Alpujarra Alta. Más allá de los hoteles (concentrados en Lanjarón), el turismo en la Alpujarra se limitaba, como en el resto de España, a habitaciones en alquiler en pueblos como Capileira y Pitres y a alguna casa de turismo rural, a imitación de las casonas vascas y asturianas. Es a mediados de los años 80 cuando el turismo rural empieza a despegar en la Alpujarra con esta estrategia de fletar autobuses para estancias de fines de semana. Este modelo fue arrinconado paulatinamente a medida que las familias españolas fueron cada vez más propietarias de sus propios vehículos.

Los *Programas de Desarrollo Integrado de Turismo Rural* (PROINTUR) tuvieron una notable incidencia en la Alpujarra, donde se empezaron a potenciar los alojamientos. El apoyo decidido de la Administración a la creación de la *Villa Turística de Bubión* lanzó los pueblos de Pampaneira, Capileira y el propio Bubión a lugares turísticos de primer orden, en un proceso que comienza en los años 80 y que ha llegado a saturar estos lugares.

---

5. El testimonio es de 2006, así que el informante se refiere a una época a comienzos de la democracia.

Los programas europeos (LEADER y PRODER), al igual que en otras zonas rurales, han incentivado el turismo en la Alpujarra, financiando parte de los proyectos, fundamentalmente casas rurales, pero también hoteles, restaurantes y complejos mayores. A principios de los años 90 se consolida el turismo en el barranco Poqueira, que crecerá vertiginosamente durante la segunda mitad de la década. Otros destinos como Trevélez, Órgiva, Cádiar y, en general, los pueblos de la Alpujarra Alta, se benefician de este *boom* ruralista. Es entonces cuando surgen numerosas inmobiliarias, regentadas a veces por extranjeros (ingleses, sobre todo), que ven un próspero negocio, después de haber adquirido ellos mismos una casa o cortijo a bajo precio. Paralelamente se desarrolla, al amparo de las ayudas europeas, no pocas empresas de turismo activo, ecoturismo, turismo ecológico o de montaña.

A principios del milenio, las casas y cortijos de la Alpujarra alcanzarán un alto precio, por la demanda de extranjeros y nacionales en busca de segundas residencias. Surgirán bodegas, restaurantes, casas de turismo rural, hoteles y otras iniciativas dirigidas al turista que normalmente viene un solo día y no más de cinco. Los datos oficiales<sup>6</sup> demuestran que, pese al tópico que considera la Alpujarra un lugar con afluencia eminentemente de turistas extranjeros, son los nacionales los principales visitantes: el número de pernoctaciones anuales en la Alpujarra y el cercano valle del Lecrín<sup>7</sup> ascendió a poco más de 50.000 nacionales y 5.119 extranjeros.

El turismo muestra aquí ciertas singularidades, que tienen su impacto en la cuestión que nos ocupa en este artículo. En comparación con otras zonas de Granada, la edad media de los visitantes de la Alpujarra es inusualmente alta, superando los 60 años. La Alpujarra es destino preferente de jubilados y pensionistas (el 64%), muchos de los cuales acuden en un viaje de un solo día o de fin de semana con el IMSERSO. Además, el grado de estudios de los turistas es inferior al que encontramos en otros destinos turísticos de la provincia. Así, por ejemplo, si entre los visitantes de la ciudad de Granada solo uno de cada 200 carece de estudios primarios, en la Alpujarra el porcentaje de turistas iletrados es, con diferencia, el más alto de la provincia: el 5,9%. La estancia media es de unas 5 noches, en alojamientos reglados, sobre todo hoteles modestos de 1 o 2 estrellas, mucho más abundantes y concurridos que en otras zonas de la provincia. Si uno de cada tres visitantes acude con el IMSERSO, los balnearios de Lanjarón también atraen a otros turistas con similares motivaciones, dado que el turismo de salud y belleza ocupa a más de la mitad de los visitantes. Aproximadamente la mitad de los turistas pueden ser asumidos bajo la categoría de turista rural y uno de cada seis se asimila al turista

---

6. Los datos que siguen provienen del Informe Anual 2019 del Observatorio Turístico de la Provincia de Granada (Patronato Provincial de Turismo).

7. Las estadísticas disponibles del Patronato Provincial de Turismo aglutinan ambas zonas.

cultural. No obstante, las diferentes etiquetas se difuminan en las visitas a la Alpujarra, donde el turista puede alternar una parada en un mirador, una visita a una bodega, un paseo por un pueblo considerado pintoresco y una celebración de una fiesta de trovo en el restaurante donde degustará el conocido como “plato alpujarreño”, para finalizar con unos postres moriscos.

## **2. EL PAÍS IMAGINARIO: EL ENCUENTRO FASCINANTE CON EL MISTERIO ÁRABE Y MORISCO**

Bajo la denominación de Alpujarras, se conocen los pueblos agrupados en la ladera meridional de Sierra Nevada, constituyendo esta comarca una prueba más de la belleza y fuerza del pintoresquismo, cuando son genuinos y cuando lo legendario y lo histórico se entrecruzan y perviven a través de los siglos (Arredondo, 1969: 5).

Así introduce la Alpujarra la autora de un libro de promoción turística editado en 1969 por el Ministerio de Información y Turismo. Naturalmente, cuando alude a su historia, tan solo se encarga de relatar la Rebelión de los moriscos, como si ninguna otra época histórica fuera digna de mención. Después de constatar que el visitante quedará cautivado “con su tipismo”, acaba la descripción de esta comarca con un lamento:

Debía ser más profundamente conocida por el turismo extranjero y por los mismos españoles, muchos de los cuales aún la ignoran, cuando son inigualables sus posibilidades turísticas (Arredondo, 1969: 6).

Medio siglo más tarde, el turismo se ha desarrollado en la Alpujarra, en gran parte, en torno a ese mito árabe y morisco. Especialmente en los numerosos portales de internet, tanto de instituciones públicas (ayuntamientos, sobre todo), como privadas (casas de turismo rural, asociaciones, etc.), es recurrente este discurso tópico que encapsula un período histórico, como si no existiera un antes y un después:

Romanos, árabes, españoles e incluso los franceses, intentaron conquistarla, pero solo los musulmanes consiguieron mantenerse en la Alpujarra durante un largo periodo. Hasta el siglo XVI fueron ellos los dueños de la región alpina. Después, esta bonita zona cayó en el olvido, hasta que los viajeros de la época romántica la volvieron a descubrir. Sus tradiciones y costumbres se han conservado hasta hoy (andalucia-web.net\_9.htm)<sup>8</sup>.

La Alpujarra —“el último refugio de los árabes” (andalucia-web.net\_9.htm)— esperaba a ser descubierta. Frente a otros destinos turísticos de masas, la sorpresa aguardaría detrás de cada curva de alguna tortuosa carretera de montaña. Y ciertamente, de vez en

---

8. Consultada entre 2006 y 2023.

cuando, algún viejo alpujarreño con su mula cargada de heno o aquel pastor solitario con harapos vagabundos, dan ese toque de ruralismo exótico y pintoresquismo, que promete la oferta turística. Las rutas constituyen un producto estrella. Según la página oficial del Patronato Provincial de Granada, la *Ruta de Pitres* ofrece la posibilidad de “descubrir paisajes abruptos, herméticos y llenos de curiosidades”:

Toda la zona está plagada de leyendas, como la que da nombre al Barranco de la Sangre y que pudo ser, en su día, el lugar en el que se enfrentaron los moriscos y las tropas de Felipe II en una batalla [...]. Dice una leyenda que quedó todo el lugar cubierto de sangre, pero que Dios hizo que la sangre de los cristianos ascendiera montaña arriba para que no se mezclara con la de los musulmanes ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es))<sup>9</sup>.

El portal invita a la recuperación imaginaria de episodios históricos: “A través de estos senderos no es difícil imaginar algunos de los apasionantes capítulos de la historia de Pitres” ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es)). Y el capítulo seleccionado, del *Diccionario Filosófico* de Voltaire, es el más disparatado y mítico relato de cuantos se han escrito sobre esta tierra. Cuenta Voltaire (1879, 19: 297-298) cómo durante el reinado de Felipe II un familiar de un inquisidor habría descubierto, entre Pitres y Pórtugos, un valle oculto, cuyo único acceso se podría hacer por unas cuevas retiradas. Allí habitaba una comunidad de humildes, sencillos y felices nativos. Su idioma desconocido acaso provendría del cartaginés y su religión se conservaba sin ninguna huella de cristianismo ni del Islam. Aquella gente acaso habría llegado prístina desde la Antigüedad, pues seguían haciendo ofrendas de leche y fruta a un ídolo de Hércules. Así, pues —explica Voltaire—, es lógico que fueran quemados en la hoguera por el inquisidor, ya que ni conocían la verdadera religión ni habían rendido cuentas nunca al Estado. La narración se sitúa históricamente dentro de la Guerra de las Alpujarras y hace una lectura mítica de los episodios bélicos entre cristianos y moriscos. Según Voltaire, la Alpujarra estaría aún hoy habitada por aquellos descendientes de moros, convertidos hoy al cristianismo.

El pasaje puede parecernos hoy delirante, incluso ingenuo. Pero no sorprende que las instituciones que promocionan el turismo alienten semejantes relatos misteriosos. Julio Caro Baroja (1993: 53-63) ha estudiado en “La isla de Jauja y otras tierras felices” el origen antiquísimo de leyendas sobre lugares, apartados y no contaminados por la civilización, en que los nativos vivirían en un estado de virginal felicidad. Desde las *insulae fortunatae* a las que se refieren Sebosus, Ptolomeo, Pomponio Mela, Plinio o Plutarco, es numerosa la nómina de países imaginarios donde reinaría la tranquilidad y la paz absoluta. La Alpujarra podría engrosar, sin duda alguna, la nómina de estos lugares fantásticos.

---

9. Consultada entre 2006 y 2023.

En “Fábula de las Batuecas, y países imaginarios”, el padre Feijoo se irrita por la creencia en estos lugares misteriosos: “Las tradiciones populares no han menester más origen que la ficción de un embustero, o la alucinación de un mentecato” (1775, IV, 10, 2). Con especial ahínco intenta Feijoo desacreditar la leyenda sobre las Batuecas, muy difundida en su época, según la cual dichas tierras fueron descubiertas por azar en tiempos de Felipe II, cuando llevaban siglos en absoluta incomunicación. Una vez descubiertos aquellos “hombres extremadamente bozales y de idioma peregrino”, se les intentó civilizar, no sin dificultades. En el siglo XVIII aún estaba difundida la creencia según la cual las Batuecas y también la Alpujarra eran “habitación de demonios y salvajes”, lo que intenta desmitificar el ilustrado Feijoo.

### 3. EL MITO DE LA ALPUJARRA: ENTRE LA LITERATURA Y (LA INVENCIÓN DE) LA HISTORIA

Las crónicas árabes, más ocupadas por narrar los acontecimientos en las grandes ciudades, no se ocuparon demasiado de la Alpujarra (Trillo San José, 1992: 40). Es pasada la Edad Media, y tras la expulsión de los moriscos, cuando se empieza a gestar el mito alpujarreño. El *romance fronterizo*, que había surgido sobre todo en el reinado de Juan II de Castilla [1406-1454], renovó la antigua materia épica y preparó el terreno para el posterior *romance morisco*. La Alpujarra y los moriscos se convierten en un tema habitual. En la década de los 80 del siglo XVI, Juan Rufo (1586: 10) plasma en *La Austríada* una imagen tópica del territorio alpujarreño:

Fría montaña, peñascosa y dura;  
en valles, honda; en cerros, eminente,  
dispuesta para engaños y celadas,  
motines, asechanzas y emboscadas.

Los escritores del siglo de Oro recogieron en parte los relatos de los cronistas de la Guerra de las Alpujarras: Diego Hurtado de Mendoza, Luis del Mármol Carvajal y Ginés Pérez de Hita, estos dos últimos como soldados y testigos. El primero de ellos se muestra comprensivo con los moriscos en su *Guerra de Granada* publicada en 1627 e idealiza a Fernando de Valor (Aben Humeya), adelantándose a los viajeros románticos que glosarán la semblanza del líder morisco, así como el misterioso paisaje alpujarreño: “Montaña áspera, valles al abismo, sierras al cielo, caminos estrechos, barrancos y derrumbaderos” (Hurtado de Mendoza, 2022: 28).

Por el contrario, el soldado granadino Mármol Carvajal, algunos años antes<sup>10</sup>, no disimula su animadversión hacia los moriscos de la Alpujarra, “que quiere decir la rencillosa y

---

10. Su *Historia del rebelión y castigo de los Moriscos del Reino de Granada* se publica en 1610 y representa la crónica oficialista de la Guerra de las Alpujarras.

pendenciera” (Mármol, 1797: 9). Finalmente, *Las Guerras Civiles de Granada* es un relato novelado, más bien comprensivo con el bando vencido, que tuvo un enorme tirón, hasta el punto de imprimirse 17 ediciones durante el siglo XVII (Carrasco Urgoiti 1989: 65-68). Traducido al francés y al inglés, la crónica de Pérez de Hita fue la base de numerosos dramas y novelas, especialmente en Francia, pero también en Inglaterra donde John Drydeu publicó *The Conquest of Granada*.

Durante dos siglos el tema morisco constituyó la base de un género literario al que contribuyeron los más notables escritores españoles. Calderón de la Barca, inspirado en la crónica de Pérez de Hita, poetiza en el drama *El tuzaní de las Alpujarras*, más conocido como *Amar después de la muerte*, los episodios de la Guerra de las Alpujarras como si se desarrollara en su tiempo y así pone en boca de don Juan de Mendoza la siguiente descripción épica (1882: 358):

Ésta, austral águila heroica,  
es la Alpujarra; ésta es  
la rústica muralla,  
es la bárbara defensa  
de los moriscos, que hoy,  
mal amparados en ella,  
africanos montañeses  
restaurar a España intentan.  
Es por su altura difícil,  
fragosa por su aspereza,  
por su sitio inexpugnable  
e invencible por sus fuerzas.

Calderón habla de la Alpujarra como una entelequia a la que dota de valores humanos: inexpugnable, fuerte, áspera, invencible, adjetivos que acompañarán a esta tierra para siempre. La idealización literaria de la Alpujarra se vería notablemente aumentada durante el siglo XVIII y los aires románticos del XIX. Mientras que Granada se alzaba como destino prioritario para un viajero ávido de encontrar el espíritu del último rey moro, la Alpujarra quedaba, sumida en nebulosa, como el lugar del último morisco sublevado. El proceso de idealización de Granada y la Alpujarra es similar y consiste en deducir de una pequeña selección de hechos históricos y legendarios la supuesta esencia idiosincrásica de un territorio y sus gentes. Aunque hay diferencias: si la Granada es la Alhambra, la Alpujarra es “tierra de maleza, y por eso belicosa y guerrera”, como escribe Covarrubias en su *Vocabulario* de 1611, glosando al padre Guadix. Convive la visión idealizante con aquella que desconfía de unos alpujarreños que conservarían los rasgos

belicosos de los moriscos. En la segunda mitad del siglo XVIII se habla de la Alpujarra en estos términos:

[Las Alpujarras] están habitadas por un resto de moros, todos labradores, muy numerosos; observan una religión mezclada de morisma; su lengua ha conservado muchas palabras árabes, y son excelentes cultivadores, como sus antepasados; detestan a los españoles y se mezclan poco con ellos. Ocurren a menudo pequeñas sublevaciones en estas montañas contra el Gobierno, sobre todo cuando quieren ponerles nuevas tasas. Son naturalmente inquietos y agitados.

El texto es una anónima reseña de 1765 (Titos, 1992: 43), que demuestra cuán consolidada estaba ya la construcción mitológica de lo morisco y aun la teórica continuidad de este pueblo en la Alpujarra. Los alpujarreños, puestos en contraposición a los españoles (a quienes odiarían), habrían persistido en sus costumbres y rasgos culturales, como el archiconocido carecer rebelde. El alpujarreño sería “naturalmente” (innatamente) inquieto y agitado.

Durante los siglos XVIII y XIX romances moriscos, comedias y dramas, novelas y relatos de viajes alimentarán la idea de una Alpujarra aún poblada por moros, por sus descendientes o habitada en cualquier caso por gentes que conservaban aún los mismos rasgos culturales que aquellos. En el éxito de determinados relatos híbridos que, como el de Pérez de Hita, mezclan los hechos históricos con las invenciones de enredos amorosos, traiciones y lealtades, está una de las claves de la imagen mítica de la Alpujarra.

Washington Irving ya se dio cuenta de que la imagen despectiva que tenían los españoles y extranjeros de Boabdil, respondía a la semblanza calumniosa que había elaborado Pérez de Hita, describiéndole como un ser cruel y cobarde. Y ciertamente aún hoy se escucha en la Alpujarra y en otros lugares de España el dicho “llora como una mujer, lo que no supiste defender como un hombre”. Por el contrario, Aben Humeya es un personaje ensalzado por los cronistas y elevado a mito por el romanticismo. No extraña, pues, que éste último constituya el referente de ciertos productos turísticos (rutas, restaurantes, alojamientos, etc.). Así, la Alpujarra ha proporcionado material tanto para las visiones maurófilas como las maurófobas, con predominio de las primeras especialmente a partir del siglo XIX y más aún con el desarrollo turístico a partir del siglo XX.

Cristina Viñes Mollet (1992) ha estudiado “la imagen literaria de Sierra Nevada” y muestra cómo Granada, Sierra Nevada y la Alpujarra han constituido casi una tríada inseparable en la construcción romántica de esta zona. Si efectivamente no hay viajero que hable de la Alpujarra sin hacerlo de Granada, representan tópicos distintos: Granada el misterio civilizado andalusí, la Alpujarra el indómito morisco; la capital la cuna de la sensualidad y el arte; la sierra, la virginal y desgarradora inocencia. Los propios alpujarreños hablan de Sierra Nevada como las tierras situadas más allá del pueblo situado a más alta cota:

Trevélez. Pero en la mitología romántica el alma de las cumbres inaccesibles se desliza montaña abajo hasta el valle del Guadalfeo. Por lo general la imagen de la Alpujarra se ha gestado más mirando a los pueblos encaramados a la falda de Sierra Nevada, que a las cortijadas y núcleos desparramados por la Contraviesa hasta el Mediterráneo. Por eso, tal vez, el turismo se halla desarrollado en esos mismos lugares, mientras está inédito prácticamente en algunos pueblos como Murtas o Turón.

Los geógrafos, cronistas, historiadores y escritores del siglo XIX se fascinaron con la lectura de la Rebelión de las Alpujarras. La tierra agreste y olvidada, las formas de vida tradicionales, así como la mitología morisca que había cuajado durante los dos siglos anteriores, hicieron de “la indómita y trágica Alpujarra”, como la llamó Pedro Antonio de Alarcón (1874: 9), uno de los destinos románticos por excelencia. Antes de su célebre viaje de “sesenta leguas a caballo, precedidas de seis en diligencia”, que le permitiría escribir al accitano *La Alpujarra*, otros románticos extranjeros —Irving, Borrow, Gautier o Richard Ford— sintieron la llamada de la imagen orientalista de Andalucía. Alguno, como el suizo Charles Didier, se acercó en 1836 a la Alpujarra para comprobar cómo estos “beduinos de España” (Didier, 1993: 105) vivirían como en tiempos de los árabes.

En el siglo XX los escritores que la visitaron y escribieron de ella, especialmente extranjeros —Harold López Méndez, Christian Spanhi, Gerald Brenan— tampoco se sacudieron del todo este halo moro y morisco. Por la misma época en que escribían sus andanzas, Caro Baroja advertía sobre la tendencia a vincular los rasgos de la cultura andaluza con la herencia mora o morisca, en lo que mucho tuvieron que ver las narraciones románticas de unos y otros:

Unidos todos los datos históricos más vulgarizados y las impresiones visuales de nacionales y extranjeros, no ha de chocar que en Andalucía y sobre Andalucía se creara una especie de “mito morisco” con gran difusión, que incluso alcanzó a las masas populares y que en el siglo XIX se interfirió en las discusiones políticas y de otra índole. Así se atribuyeron a la “sangre mora” de los andaluces una serie de cualidades y defectos, más o menos reales o fantásticos. Se han considerado como herencia recibida de los moros por aquéllos la sensualidad, el sentido poético, la imaginación y la caballerosidad. También la pereza, el fanatismo y otros defectos que se han cargado sobre todos los españoles en conjunto (Caro Baroja, 1957: 274).

Si esto es así para los andaluces, para los alpujarreños la impregnación morisca habría de ser mucho mayor. Basta leer el reportaje que le dedica la *National Geographic Society* a principios de los 80 (Eigeland, 1982) o cualquiera de las guías y los folletos turísticos de las últimas décadas.

#### 4. LA PUESTA EN VALOR TURÍSTICO DEL MITO ÁRABE Y MORISCO

Leer el ayer y el hoy alpujarreño en clave morisco implica una visión esencialista que ignora que los moriscos no eran los únicos herederos de la cultura árabe, sino que esta ya había permeado durante siglos a los habitantes de la Península (González Ferrín, 2004: 19-20). Pero, sobre todo, significa desdeñar cuanto hay de herencia posterior a la expulsión de los moriscos, así como tomar a los actuales alpujarreños como herederos directos de aquellos, ignorando las dinámicas de mestizaje y cambio sociocultural que historiadores y antropólogos están acostumbrados a analizar.

A tenor de las publicaciones turísticas de los últimos 50 años o 60 años, el periodo morisco sigue siendo la base histórica sobre la que se fundamentaría la cultura alpujarreña. El *Plan de Desarrollo Turístico de la Alpujarra* incluye una breve reseña histórica en seis páginas. Una tercera parte está dedicada al extenso período desde “las tribus neolíticas” hasta la “dominación árabe”; el resto (las otras dos terceras partes) trata exclusivamente del período árabe, muy especialmente (la mitad del documento) del tiempo que transcurre entre la conquista de Granada en 1492 y la expulsión de los moriscos. La lectura del pasado alpujarreño es bien clara: no solo se focaliza la atención en poco más de un siglo, en detrimento del resto, sino lo que es más significativo: la reseña histórica bajo el sugestivo título de *El legado histórico-cultural* se detiene con la expulsión de los moriscos. El texto culpa de los repobladores, a los que acusa de causar “uno de los mayores desastres ecológicos y económicos, al ser repoblados por colonos venidos de otras tierras adaptados a otros sistemas de cultivo agrícola y ganadero” (*Plan*, sin año: 19). Ahí finaliza el relato: nada remarcable desde principios del siglo XVII. La historia se detiene. El tiempo se para. Se sugiere implícitamente que el retraso actual de los alpujarreños se debe a la repoblación de castellanos, leoneses, gallegos y asturianos, sin citar a los andaluces que fueron los más numerosos. Queda así el período nazarí y las guerrillas moriscas como la última época histórica digna de ser narrada para comprender la Alpujarra actual. Así lo consideraron los románticos y así siguen haciéndolo los encargados de incentivar y desarrollar el producto turístico alpujarreño.

En ocasiones, la promoción de la Alpujarra se enmarca dentro de una idea más bien difusa de lo árabe, recurriendo especialmente a su asociación con al-Andalus. Así lo hace el folleto de la *Central de Reservas Turismo Alpujarra*, auspiciado por la *Asociación Empresarial Turismo Alpujarra*, creada en 1998:

Es su carácter intemporal en el que radica el encanto de la Alpujarra, de sus parajes, sus pueblos y sus gentes, que nos hacen retroceder a una época en la que la sencillez era la norma a seguir. Un pequeño rincón de Al-Andalus que ha sobrevivido a la historia (*Reservas*, sin año: 2).

*Pitres, fuente de inspiración* es el producto propuesto por el Patronato Provincial de Turismo de Granada. *Padul: el rincón del tiempo eterno*, resume igualmente esta imagen:

El tiempo se eterniza en un paraje en el que el pasado y el presente se convierten en un todo indisoluble. Cada rincón, cada piedra que dibuja sus calles, se convierte en el único testigo de todas las historias que se han tejido en sus cientos de años de vida ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es))<sup>11</sup>.

En la Alpujarra, todo folleto turístico o portal de internet recalca lo árabe, musulmán y morisco:

Al final está el destino de esta ruta: Pitres, capital y centro geográfico de la agrupación de pueblos, con sus calles típicas desde las que se empieza a adivinar la esbelta torre de la emblemática iglesia, que no puede disimular su anterior condición de mezquita. Y, frente a ella, su Plaza Mayor, de considerables condiciones, que aunque remodelada recuerda su anterior función de plaza de armas durante la guerra de rebelión de los moriscos en el siglo XVI ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es)).

Así finaliza la propuesta de ruta a Pitres, descubriendo el espíritu morisco que aun guardan sus calles, plazas y edificios. “El viaje a la memoria” ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es)) consiste en soñar en cada piedra el latido de episodios históricos, fundados en leyendas: Así, la Casa Grande, un palacio del siglo XVI, habría sido reconstruido en 1613 por Antonio de Aróstegui, secretario de Estado del rey Felipe III, en memoria de su padre, quien habría muerto heroicamente en 1569 defendiéndose de los moriscos. Tras un viaje atrás en el tiempo, “el viajero despierta del sueño del tiempo eterno y emprende su regreso a la ciudad, lejos de las calles empedradas, de los palacios encantados y de un paisaje idílico en el [que] todo puede ser posible” ([www.turgranada.es](http://www.turgranada.es)).

El *boom* turístico en la Alpujarra de los últimos años no se retrotrae solamente a la mitología ya centenaria de cronistas y viajeros, sino que hay que enmarcarlo dentro de una decidida política de la Administración comunitaria por usar lo árabe como imagen y *leitmotiv* del turismo de interior. En 1995, la Junta de Andalucía crea la fundación *El Legado Andalusi*. Entre las distintas actuaciones destaca una amplia producción editorial, la celebración de exposiciones temáticas y la configuración de rutas turísticas. En 1997 *Las Rutas de El legado andalusí* son declaradas *Itinerario Cultural Europeo* por parte del Consejo de Europa, siguiendo la política impulsada por el Consejo de Cooperación Cultural (CDCC) para incentivar un turismo cultural alternativo. Granada es la ciudad protagonista y donde desembocan todas las rutas: la *del Califato*, *de los Nazaríes*, *de los Almorávides y Almohades*, *de Ibn al-Jatib*, *de al-Idrisi*, *de al-Mutamid*, *de los Omeyas* o la *Ruta de las Alpujarras*.

---

11. Consultada en 2006 y 2023.

Esta última transcurre entre Almería y Granada, a través de las tortuosas carreterillas que enlazan los pueblos alpujarreños. Según la página web de *El legado andalusí*, al viajero le espera no solo un “valioso patrimonio arqueológico andalusí”, sino que podrá ver la huella de al-Andalus también en la agricultura, la gastronomía, las tradiciones y la arquitectura. Es más, en el folleto de la Ruta de las Alpujarras se especifica que “las tradiciones alpujarreñas son producto de la mezcla de culturas que a lo largo de la historia han pasado por esta comarca, siendo la andalusí la que mayor huella ha dejado”, lo que es harto discutible y depende, en todo caso, en qué aspectos de la cultura se focalice. En cada ámbito de explotación turístico, incluso para cada pueblo, se destaca el legado árabe o explícitamente morisco. En relación a Juviles se habla de sus fiestas de Moros y Cristianos. De Mecina Bombarón se dice que “juega un importante papel en la Rebelión de los moriscos de 1568; de este pago era el personaje de Abén Aboó, sucesor de Abén Humeya al frente de la rebelión de los moriscos”. Y de Bérchules se afirma que “vivió el momento histórico más importante al ser sus cuevas y barrancos refugio de los últimos moriscos en la rebelión de las Alpujarras”.

No es este el lugar para analizar los claro-oscuros de esta apuesta turística-cultural, pero nos interesa destacar la coincidencia del turismo árabe, y particularmente morisco, en la Alpujarra con el impulso maurófilo amparado por instituciones: no solo patronatos provinciales de turismo y ayuntamientos, sino la propia Junta de Andalucía a través de *El legado andalusí*, y aun otros organismos como la fundación *Las Tres Culturas* o la *Asociación Amigos de al-Andalus*. Estas y otras instituciones amparan iniciativas académicas y publicaciones científicas o divulgativas sobre el legado científico, el paisaje, el arte culinario, la cerámica, la arqueología o la historia de al-Andalus y los moriscos. Sin embargo, en lo que se refiere al turismo, el discurso se convierte en lo más simplista, esencialista y mitificador. Desde las apuestas de los patronatos provinciales y los planes de desarrollo turístico comarcales hasta las iniciativas de ayuntamientos y asociaciones que agrupan a empresarios turísticos, pasando por las instituciones culturales como *El legado andalusí*, se observa esta tendencia a la desvirtuación histórica y el abrazo de la imagen más romántica, en la certeza del mayor éxito comercial al pintar territorios y gentes con la paleta folclórico-legendaria. Las propias asociaciones locales se han lanzado a la promoción de rutas, como *Las sendas de los moriscos*, creadas por la Asociación cultural y etnológica *Acequia de los Castaños*, en Lobras.

Paradójicamente nunca hemos contado con tantas publicaciones científicas sobre la cultura árabe y la religión islámica en la Península Ibérica. En particular, pocos temas han sido tan tratados por la historiografía como el de los moriscos, de tal manera que disponemos de un vasto friso de la complejidad de aquel pueblo (Candau, 2019), que contrasta con la simplificación y mitologización observada en los relatos creados con fines turísticos.

A la invención de lo árabe y lo morisco en la Alpujarra, con un pintoresquismo de brocha gorda, se lanzan también los numerosos portales de Internet, que bajo el pretexto de informar a su posible cliente sobre la historia y la cultura del territorio que va a visitar, impregnan su producto de colores, olores y sabores orientales. En la Alpujarra turística todo es “legendario”: el barrio del pueblo donde se ubica la casa rural ([www.casaruraljazmin.com](http://www.casaruraljazmin.com)); el lugar donde está la posada ([www.ruralgest.net](http://www.ruralgest.net)) o el puente que se cruza, mencionado por Alarcón ([www.casasblancas.org](http://www.casasblancas.org)). Muchos portales de Internet reproducen literalmente extractos de libros de viajes, crónicas y otros documentos, generalmente poco rigurosos, enfatizando precisamente cuanto de legendario hay en su historia. Se destaca, desde luego la “mezcla cultural” fruto de los numerosos pueblos que han pasado por la “dilatada y apasionante historia” de la Alpujarra, pero se cuida muy mucho de asegurar que “sin lugar a dudas, el pueblo que mayor huella ha dejado de su paso en la Alpujarra ha sido el árabe” ([www.elhuertodelobras.com](http://www.elhuertodelobras.com)): y ahí, como siempre, aparecen Boabdil, Aben Humeya y compañía. En cualquier caso, “aunque los moriscos fueron expulsados por Felipe en 1570, su legado sigue aún vigente” ([www.casaolivo.com](http://www.casaolivo.com)).

## 5. EL CASO DEL VINO Y EL ENOTURISMO ÁRABE Y MORISCO EN LA ALPUJARRA

El mito árabe y morisco impregna las iniciativas turísticas y otras producciones no dirigidas exclusivamente a los visitantes, aunque sí a consumidores externos a la Alpujarra. El vino es un caso singular, dado que en el imaginario está instalada la idea de que la religión musulmana prohíbe o, cuanto menos, limita su consumo. A pesar de ello, la producción vitivinícola y el enoturismo en la Alpujarra apela, no pocas veces, a lo moro, de ahí que constituye un ámbito privilegiado donde rastrear la invención de esa Alpujarra árabe y, más particularmente, morisca.

La bodega *mil300* toma su nombre de la altura en la que están enclavados sus viñedos, de ahí que produzcan lo que se denominan “vinos de montaña”. Dos de ellos tienen nombres que resuenan en el consumidor con unas claras connotaciones. El vino *Monfí* es un tinto a partir de variedades autóctonas elaborado en ánforas de barro, que su productor considera idóneo para acompañar los platos de cuchara alpujarreños. El término monfí (del árabe *munfi*) significa literalmente “desterrado” y es el nombre con que se conocieron los mudéjares que intentaron evadir la represión tras la conquista de Granada huyendo a lugares montañosos. Tomados como bandoleros, algunos cientos de estos monfíes fueron reclutados por Farax Aben Farax, líder a las órdenes de Aben Humeya. Así que los monfíes están inexorablemente unidos a la Rebelión de las Alpujarras.

Otro vino de la bodega —llamado *Berberisco*— también sugiere un vínculo con el mismo episodio histórico, dado que los berberiscos, habitantes del norte de África, también

jugaron su papel en la Guerra de las Alpujarras. En el imaginario cristiano, los berberiscos remiten también a los piratas que atacaban los barcos y los puertos cristianos. En la costa de la Baja Alpujarra aún se conservan las atalayas y torres que se utilizaron en el sistema defensivo costero para protegerse de los berberiscos.

La historia del enólogo y bodeguero que crea estos vinos es paradigmática del tipo de mestizaje cultural frecuente hoy en día. Pau Gómez delata en su nombre que nació en Cataluña. Allí trabajó para grandes bodegas hasta que decidió mudarse al pueblo natal de su abuelo, en Laroles, situado a 1.100 metros sobre el nivel del mar. Así que la llegada a las montañas alpujarreñas se relata como una vuelta a los orígenes familiares, para crear vinos a pequeña escala en una bodega familiar. El turista puede visitar la bodega, realizar catas y aprender la singularidad de estos vinos de montaña, con nombres que remiten a la misma historia morisca que se ha encontrado en otras paradas de su visita a esta comarca.

Esta bodega no es la única que ha decidido asociar su marca a lo árabe. En la bodega *Barranco Oscuro*, que también produce “vinos de altura”, se puede degustar el tinto *Rubaiyat*, título del conocido poemario de Omar Jayam [1048-1131] que canta al placer y al vino. Hay emprendimientos turísticos con bodega cuya entera imagen proyecta resonancias árabes. Inserta en la *Ruta de los Vinos de Granada*, la *Alquería de Morayma* es un complejo de turismo rural que cuenta con restaurante, alojamiento, bodega y ofrece diferentes servicios turísticos como paseos a caballo. El término alquería (del árabe *al-qarīa*) alude al pequeño asentamiento rural o, más concretamente, a un tipo de finca agrícola común en la Alpujarra. Cuando se produce la conquista castellana, habría un centenar de alquerías en la Alpujarra Alta (Trillo San José, 1996: 55). Desde luego, el término fue común durante siglos, aunque, desde hace tiempo, los alpujarreños utilizan la palabra ‘cortijo’ para referirse a sus fincas dispersas por la orografía montañosa o ‘cortijada’ si el complejo está formado por varias casas, lo que ocurre precisamente en la *Alquería de Morayma* que aprovechó una antigua cortijada para convertirla en Centro de Turismo Rural. En cuanto al nombre ‘Morayma’, cualquier visitante acaba informado de que era la esposa de Boabdil, es decir, la “última reina mora de Granada”.

Otras bodegas, incluidas en esta Ruta del vino, se asocian de una manera u otra a la historia de al-Andalus, la cultura árabe o, más específicamente, a los moriscos. En la bodega *La Divisa*, por ejemplo, se dice que “durante el reinado de los árabes en Al-Andalus, a los huertos y jardines se los denominaban ‘Carmen’ palabra que deriva del árabe ‘Karm’ y cuyo significado lleva hasta vid, parra, cepa o bien viñedo, jardín o huerto” (<https://bodegasladivisa.com/historia/>)<sup>12</sup>. Los dos socios fundadores de la bodega, originarios de Buenos Aires, trabajan junto a un enólogo, ex presidente de la Asociación Vitivinícola

12. Consultada en noviembre de 2022.

de la Alpujarra, y un viticultor local. Sus “vinos de altura” presumen de ser también “ecológicos”, de la misma manera que otros bodegueros —como el de *Barranco Oscuro*— producen “vino de altura natural”, entendiendo, por tal —como se explica en la propia bodega— aquel que es producido con la mínima intervención posible, tanto en el cultivo como en la transformación en vino. En los años 90, *Barranco Oscuro* producía bajo la certificación de ‘Agricultura Ecológica’. Hoy se muestra muy crítico con una producción que considera fraudulenta y burocratizada, y apuesta por producir y vender su vino bajo la etiqueta de ‘natural’, lo que considera una “vuelta a los orígenes”, cuando el vino se producía sin sustancias químicas añadidas. Mientras un vino convencional puede tener un índice de sulfito de 200 mg/litro, y uno ecológico un máximo de 150 mg/litro, el vino natural no debería ser tratado con sulfito alguno o con un máximo de 20 mg/litro.

Los vinos de montaña o de altura transmiten unos significados que fácilmente se pueden conectar con la imagen de una Alpujarra abrupta y aislada, ajena a la modernidad, que ha sido esencial en la construcción discursiva de esta zona. Por otra parte, el vino ecológico o natural también sugiere una producción artesanal, respetuosa con el terruño, alejada de los estándares industriales. Ambos tipos de producciones, que aparecen en no pocas ocasiones unidos, pueden anudarse fácilmente con relatos que remitan a lo arcaico y lo prístino.

No parecería fácil asociar el vino a la cultura árabe. Pero hay que tener en cuenta que en al-Andalus, la prohibición islámica era más restrictiva en el consumo en lugares públicos, pero laxa en cuanto al consumo privado. De hecho, el vino —como la poesía o la danza— constituían signos de distinción en la corte. La vid fue un cultivo esencial en la agricultura andalusí (Carabaza y Hernández-Bermejo, 2020), a pesar de que comúnmente se cree que la vitivinicultura no tuvo importancia en al-Andalus. Algunas bodegas han vinculado su imagen a lo árabe, o lo específicamente morisco, no tanto porque consideren que existen continuismos en las prácticas vitivinícolas, sino por una especie de espíritu difuso de exótica ancestralidad que lo andalusí despierta especialmente en los turistas y, en general, en los consumidores de estos vinos de la Alpujarra. De hecho, los que asocian su producción vitivinícola a esta imagen rara vez son familias nativas que han producido vino desde varias generaciones, sino emprendedores, enólogos y bodegueros que no provienen de la Alpujarra, pero que han encontrado aquí un lugar —como me dice uno de ellos— donde “se respira historia” y puede uno “volver a los orígenes”.

## **6. EL CONSUMO TURÍSTICO: EL ESTIGMA DEL ALPUJARREÑO A SU VALORACIÓN**

En nuestras entrevistas con empresarios del turismo, técnicos y turistas, nos hemos encontrado múltiples ocasiones en que se vinculaban ciertas costumbres y prácticas a la herencia árabe, y muy particularmente al pasado morisco. Así, por ejemplo, si

fracasan las cooperativas en la Alpujarra, ello sería debido al individualismo de los alpujarreños e incluso a que existiría una especie de ethos que estaría relacionado con un proverbial carácter rebelde de los moriscos. Naturalmente el tradicional minifundismo tiene mucho que ver en una cultura acostumbrada a la economía doméstica y a cierto inmovilismo campesino, pero se pasa por alto que dicho minifundismo fue repetido, incluso aumentado, por los repobladores.

En las entrevistas, los turistas nacionales que pernoctan uno o dos días reconocen en muchos casos haberse informado antes a través de portales de Internet, como los que hemos traído aquí a colación. El turista internacional también. Aunque no pocos confiesan que su “enamoramamiento” de la Alpujarra vino de la mano de la lectura de algunos de los libros escritos por sus compatriotas: Gerald Brenan y, en los últimos años, Chris Steward. Mayoritariamente, sin embargo, y en particular los turistas nacionales de más edad, no han leído ninguna obra histórica sobre la Alpujarra, aunque sí es frecuente que se hayan familiarizado con un estereotipado y mitificado pasado árabe y morisco a través de los folletos turísticos, las páginas webs y el propio discurso de los que ejercen de guías turísticos.

Habitualmente, el turista recibe las directrices de dónde debe buscar ese pasado legendario: en los castillos y atalayas, en los muros de piedra sobre los que descansan troncos de roble o castaño que sostienen las cubiertas de las casas, en los tejados de pizarra o de launa o en las acequias y los sistemas de riego que vendrían de los moros. Efectivamente la arquitectura alpujarreña conecta con la imagen que se tiene del norte de África y más en concreto con tipologías arquitectónicas presentes en las comunidades que habitan el Atlas. Pero también, el turista se va contento porque intuye que lo que queda de al-Andalus o del período morisco está oculto, detrás de la mirada de desconfianza de aquel viejo labrador, en el interior de la alcoba, o en el paisaje abrupto con cortijadas que se vislumbran en la lejanía, como si estuvieran aisladas. Lo árabe y morisco, como todo lo legendario, es huidizo, habita más bien las sombras, así que no percibirlo en artefactos y objetos concretos no desvirtúa la expectativa, de la misma manera que no encontrar bandidos moriscos no desalentaba a los románticos para seguir creyendo en ellos. Sin duda, el halo de misterio y leyenda que envuelve a moros y moriscos y sus teóricos descendientes, contribuye a esta experiencia difuminada:

Yo no te puedo decir si los alpujarreños son hijos de los moros, para eso están los historiadores, pero sí que se siente algo distinto cuando está uno aquí. El ritmo de la gente, la tranquilidad, la sabiduría es la misma que han tenido siempre por aquí, igual que esa montaña de ahí ha estado siempre aquí, los alpujarreños se han mantenido aquí aislados hasta que ahora han interesado a los turistas. Esto se va

al garete, pero mientras dure yo vendré aquí a relajarme y a vivir como se vivía antes, hace 50 o 500 años, porque aquí poco o nada ha tenido que cambiar desde entonces.

El turista halla aquí “el campo intemporal alejado de la efimeridad del tráfigo citadino” (González-Alcantud, 1996: 280). No obstante, una parte de los turistas es consciente de que la Alpujarra árabe y morisco constituye una moda, algo así como un *revival* romántico, que —eso sí— tiene su atractivo. No es una ficción, ni una copia, sino una nueva estética, basada en la interpretación fabulosa de un pasado mitologizado, con una estética para el siglo XXI. “Yo salgo del jacuzzi y sé que me han puesto una jarapa para que parezca que esto es un baño árabe, pero me gusta”, confiesa un turista granadino que es asiduo en una casa de turismo rural.

Junto a cierta conciencia de la escenografía turística, se hospeda también el turista que considera que realmente experimenta el pasado árabe, y particularmente morisco, en ciertos sabores, colores, texturas o sonidos. En Mecina-Bombarón consume “dulces moriscos” que habría de haber tomado Aben Aboo, “el último rey de la Alpujarra”, aunque todo ello después del “tradicional guisaillo matancero”, que poco tiene de árabe. Los dulces de higo, almendra y harina se publicitan como “repostería morisca” en las guías turísticas y los planes de desarrollo turísticos. En ciertos momentos del año, los mercadillos medievales o los puestos de artesanía o dulces con motivo de cualquier fiesta patronal, ahondan en esta recreación. Algún anticuario vende tinajas al borde de la carretera. Preguntado por algunas de ellas, afirma naturalmente ser “del tiempo de los moros, por lo menos”. Tal vez el producto más competitivo y el que más se llevan los turistas, especialmente los nacionales, sean las jarapas alpujarreñas. Confeccionadas con restos de telas, se utilizan como mantas, cobertores o, más típicamente, como alfombras. En Pampaneira se puede visitar incluso un telar. La realidad, sin embargo, se oculta al turista: provienen de Murcia.

Ciertos hoteles, bodegas o incluso ayuntamientos organizan actuaciones de troveros alpujarreños que improvisan versos. El trovo se vende al turista como una muestra exclusiva de lo que ha perdurado del tiempo de los moros, aunque en realidad se trata de una tradición poético-musical extendida por todo el mundo hispánico (Del Campo, 2006). Los nombres árabes son frecuentes en los productos turísticos, así como en los hospedajes. Aben Humeya tiene su casa rural del mismo nombre, así como su *suite* en ciertos establecimientos hoteleros. Lo moro constituye a veces algo intangible. Una buena parte de los turistas que se hospedaron en casas de turismo rural alabaron el trato familiar de sus propietarios, con atenciones muy personales y una relación directa, sencilla, amable. Sobre todo los turistas extranjeros vinculan esta hospitalidad a “la

misma que puede uno encontrarse en Túnez o en Marruecos. Son gente muy servicial y amable, con un sentido del trato exquisito”<sup>13</sup>. El turista nacional, aun cuando no relaciona directamente el trato recibido con lo oriental, no deja de reconocer, cuando son de fuera de Andalucía, que “se nota que los andaluces son más abiertos y hospitalarios” y alguno asocia esta idiosincrasia a la impronta árabe.

En general, los turistas tienen una visión de lo moro entre misteriosa y romántica, que contrasta con lo que sugiere para una mayoría de alpujarreños. En 1836, Charles Didier viajó por la Alpujarra en busca de los herederos de los moriscos. Había leído los textos del siglo XVI —Mármol Carvajal, Hurtado de Mendoza, Ginés Pérez de Hita— y en su relato dedica muchas páginas a la Rebelión de los moriscos. Sin embargo, su visión romántica se desvanecería pronto cuando observó las miserables condiciones de existencia de los alpujarreños, de tal manera que su crónica acaba siendo un testimonio de realismo crítico. Junto a referencias en que el corresponsal del *Courrier de Léman* sugiere supervivencias de la época árabe, el suizo no deja de describir casi etnográficamente ciertos aspectos cotidianos. Por ello sabemos que el término ‘moro’ se utilizaba como epíteto despectivo (Didier, 1993: 140).

Los alpujarreños de hoy también suelen tener una visión que en poco concuerda con la que ofrece el relato árabe y morisco consumido por los turistas. Mientras que en determinados pueblos, como Vélez de Benaudalla, parte de la población local considera ciertos dulces de origen morisco, en otros, como Murtas, nadie las califica así e incluso se considera la absoluta invención del producto: “Esto es una cosa que se dice a los turistas, pero vamos, que lo hacemos cristianos, no moros”.

El concepto y aun el valor que nativos y turistas dan a lo moro son diametralmente opuestos. Hemos presenciado en alguna ocasión que algún turista nacional preguntaba a un viejo alpujarreño por “lo que ha quedado de los moros”, mientras, en otro momento, un turista inglés interrogaba a otro nativo sobre si conocía a moros o descendientes de moriscos en la Alpujarra. Para una comedia de absurdos es el intercambio presenciado entre un alpujarreño hablando de “los moros de los invernaderos, que no suben mucho por aquí a la montaña, porque como son de África les gusta más el calor de la costa y están acostumbrados a los invernaderos”, y el semblante del *guiiri* en cuestión, dubitativo con ceño fruncido, no seguro de comprender las palabras del viejo alpujarreño.

Muchos de los habitantes de la Alpujarra emigraron a partir de los años 60 del pasado siglo al Poniente almeriense, para cultivar primero con la técnica del enarenado y, después, bajo invernaderos. La mayoría tiene familiares o amigos en El Ejido y otros contextos donde la emigración magrebí, y en general, africana, supone un asunto controvertido. Así, en redes sociales o incluso en WhatsApps, hemos podido comprobar no pocos discursos

---

13. El original en inglés.

xenófobos y racistas que entroncan con la imagen maurófoba, común en ciertos sectores tradicionalistas y conservadores.

Para muchos alpujarreños, dedicados al cultivo de vid, almendra o higos, el moro remite a historias de herejes y gente de poco fiar, que son actualizadas con la visión despectiva hacia el emigrante de los invernaderos. Algunos de los rasgos con que se conforma dicho estereotipo remite a una lectura sobre el otro infiel, falso, impuro, que tiene una larga raigambre en España, y que no está ausente en ciertos relatos sobre los moriscos de la Alpujarra.

En sus discursos, el moro constituye un estereotipo básicamente denigrado, en no menor medida que lo es el propio alpujarreño para algunos habitantes de Granada. En la Alpujarra, los habitantes de los pueblos hablan en clave de sorna sobre el ‘cortijero’, el habitante rústico e incivilizado. Así, el ‘alpujarreño’ sería un constructo gestado esencialmente en la ciudad, lejos de la Alpujarra, mientras el ‘cortijero’ sería su equivalente dentro de la propia Alpujarra. Uno y otro constituyen tipos ambiguos, dado que al desdén que provoca su atraso, incivilidad y rusticidad, se contraponen el romanticismo de su presunta naturaleza virginal y aun su ligazón morisca. El turismo, naturalmente, entronca con la lectura más romántica, hasta el punto de ocultar la visión estigmatizante. Pero, la propia autopercepción de los alpujarreños dista de vincularse a esa lectura mitificada de lo árabe y lo morisco; cualquier identificación con lo moro les resulta ambigua. Sus vidas han transcurrido siempre con relatos de tesoros de los moros escondidos en la montaña. Los más viejos se sorprenden con el relato maurófilo en el turismo, como si lo que antes resultaba estigmatizante ahora se hubiera puesto de moda.

El proceso de resemantización del alpujarreño, que pasa del estigma al estereotipo folk (valorado pues, aunque de manera tópica), ha sido similar en otros lugares habitados tradicionalmente por gentes rústicas o razas malditas, cuya imagen estaba profundamente devaluada: las Hurdes, por ejemplo. Pero también acaso entre los pasiegos de Cantabria que arrastraban antiguos estigmas como moros y judíos (Tax Freeman, 1979). Incluso de los vaqueiros de alzada también se decía que tenían sangre de los moriscos de la Alpujarra (Lisón, 1977: 32; Cátedra, 1986).

Con el fin de comparar el proceso observado en la Alpujarra llevamos a cabo en 2010 un breve trabajo de campo en algunas comarcas maragatas de León, donde constatamos similares lógicas que las descubiertas en la Alpujarra. El maragato, antiguamente denostado, es ahora el icono de Astorga y gran parte de su entorno, que hoy vive en gran parte del turismo y sus derivados: dulces maragatos, gastronomía maragata entre la que destaca el cocido maragato, incluso recreaciones folclóricas como la boda maragata.

## CONCLUSIONES

La Alpujarra, como cualquier otra comarca, no es homogénea en términos históricos, geográficos, demográficos y socioeconómicos. Sin embargo, se ha construido como un todo homogéneo y estereotipado. El turismo ha acogido el relato mitificado sobre una Alpujarra árabe, y particularmente morisca, contribuyendo a la construcción de un supuesto hecho diferencial. Las exageraciones, simplificaciones y mixtificaciones sobre el aislamiento de esta tierra y la pervivencia de población morisca han dado pie a la tesis de que, como en ningún otro rincón de Andalucía, en la Alpujarra habría sobrevivido un sustrato biológico y cultural árabe que aún podría ser observado y vivido por el turista. Las imágenes sobre salvajes, belicosos, bárbaros e incivilizados —presente en relatos históricos desde el siglo XVI— se han mezclado con el transcurso de los siglos con discursos nostálgicos y románticos de una especie de paraíso perdido, encapsulado en el tiempo.

La secular fascinación por al-Andalus se retomó, en las últimas décadas, por ciertas instituciones con una decidida apuesta institucional para “poner en valor turístico” el legado andalusí. La orografía del terreno y el ruralismo alpujarreño vinieron como anillo al dedo a ese discurso, generando una imagen pintoresca, como si los actuales alpujarreños y sus modos de vida pudieran ser vistos como seres incontaminados por la modernidad.

Inventando un espacio y un tiempo en clave árabe y morisca, la oferta turística retrata la Alpujarra como un refugio de los valores rurales, en oposición a la velocidad, el ruido y otros rasgos negativos de la ciudad. La experiencia misteriosa conjugaría la idílica paz con el rastro de una Alpujarra indómita, agreste, que promete una aventura: la de experimentar el pasado morisco, el último pueblo que se habría opuesto a lo que hoy somos. Lo moro y lo morisco se constituyen así algo alternativo, perfecto para el turista rural que viene escapando de la ciudad en un *weekend* donde soñar con una época envuelta en misterio. Pero también para el turista de una cierta edad, que detesta ciertas “modernuras”. Una buena parte de ellos —jubilados, con escasa formación— parecen más propensos a asimilar los discursos más esencialistas, sin contrastarlos con los relatos historiográficos más rigurosos.

El turismo alpujarreño promueve el consumo de al-Andalus, la cultura árabe y los moriscos a través de tangibles como la arquitectura, el paisaje hídrico, los dulces o la música, pero también apela a la presencia difusa de una herencia que no podría ser reducido a objetos, sino a una especie de espíritu que se constataría en ciertas actitudes o valores. El arquetipo del alpujarreño y el cortijero muta su secular estigma en personaje folk, entre salvaje y puro. Sin embargo, el discurso mitológico no oculta la visión estigmatizante del

‘moro’, que pervive especialmente en los nativos alpujarreños, especialmente a raíz de que muchos de ellos interactúan con los emigrantes del Poniente almeriense.

La construcción social de una Alpujarra árabe y morisca se desvela como un proceso antiguo, pero particularmente intenso en los últimos 50 o 60 años, una vez el turismo se ha posicionado como una estrategia socioeconómica. El turismo exalta el pasado árabe y, sobre todo, su etapa morisca, como un signo diferencial, interesado en singularizar su oferta. Acaso, la maurofilia y la maurofobia en la Alpujarra supongan las dos vertientes que identifican, desde hace siglos, las antagónicas percepciones y construcciones discursivas sobre lo moro, recreadas una y mil veces en función de visiones simplistas e interesadas. A pesar de los considerables esfuerzos académico-científicos, la Alpujarra sigue pensándose, viviéndose y vendiéndose en clave mitológica. Tal vez porque las imágenes tópicas son más fáciles de comunicar y de digerir, especialmente en torno a una tierra y unas habitantes que han sido mixtificadas durante siglos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alarcón, Pedro Antonio de (1874) *La Alpujarra*. Madrid: Imprenta y Librería de Miguel Guijarro.

Arredondo, María José (1969) *Granada. Temas Españoles*. Madrid: Publicaciones Españolas.

Augé, Marc (2003) *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa.

Barrios Aguilera, Manuel (1992) “El fin de la Granada islámica: una propuesta”. *XX Siglos*, 3(10): 70-84.

Barrios Aguilera, Manuel (1996) “Historia, leyenda y mito en la Alpujarra: de la guerra de los moriscos a la repoblación viejo-cristiana”, en José Antonio González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*. Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 13-35.

Baumann, Roland (1996) “La invención de la Alpujarra”, en José Antonio González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*. Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 89-104.

Calabaza, Julia María y Hernández-Bermejo (eds.) (2020) *La vid en al-Andalus. Tradición, diversidad y patrimonio*, Granada: Comares editorial.

Calderón de la Barca, Pedro (1882) *Dramas*, vol. 1, París: Librería Española de Garnier Hermanos.

Candau Chacón, María Luisa (2019) *Los moriscos en el espejo del tiempo*, Huelva: Universidad de Huelva.

Cano García, Gabriel (coord.) (2002) “El legado andalusí”, en Gabriel Cano García (coord.), *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI*, vol. 2, Sevilla: Ediciones Tartessos, pp. 263-472.

Caro Baroja, Julio (1957) *Los moriscos del Reino de Granada (ensayo de historia social)*. Madrid: Diana.

Caro Baroja, Julio (1993) *Jardín de flores raras*. Barcelona: Seix Barral.

Carrasco Urgoiti, María Soledad (1989) *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Granada: Universidad de Granada.

Carrascosa, Miguel J. (1992) *La Alpujarra*, vol. 1. Granada: Universidad de Granada.

Cátedra Tomás, María (1986) “Mitos e historia de los Vaqueiros de Alzada”, *Análisis e investigaciones culturales* 26: 11-28.

Carvajal Contreras, Miguel Ángel (2021) “«Eso viene del tiempo de los moros», Musulmanes y moriscos en el discurso y el imaginario sobre la cultura popular y la identidad alpujarreña, una mirada histórico-antropológica”, en María José Ortega Chinchilla y Raúl Ruiz Álvarez (eds.), *Patrimonio, cultura y turismo: claves para el desarrollo económico y demográfico de la Alpujarra*. Granada: Universidad de Granada.

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1994) *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Castalia.

Del Campo, Alberto (2006) *Trovadores de repente. Una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de la Alpujarra*. Salamanca: Miletnio, Diputación de Salamanca.

Didier, Charles (1993) *Un viaje por la Alpujarra en 1836*. Granada: Ediciones Anel y Caja General de Ahorros de Granada.

Eigeland, Tor (1982) “The Alpujarras”, *Secred Corners of the World*, National Geographic Society, Washington: The National Geographic Society: 132-161.

Feijoo, Benito Jerónimo (1775) *Teatro crítico universal*, vol. 5. Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros.

García Duarte, Francisco de Borja (2021) *Memoria viva de Al Ándalus. El al Ándalus que nos habita*. Córdoba: Almuzara.

González Alcantud, José Antonio (1996) “Olvidar las Alpujarras”, en José Antonio González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*. Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 277-291.

González Ferrín, Emilio (2004) *Las rutas del Islam*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

Hurtado de Mendoza, Diego (2022) *Guerra de Granada*. Frankfurt: Outlook Verlag.

Jerez Hernández, Juan Manuel (1992) *Toda la Alpujarra. Guía para el viajero*. Granada: Editorial Andaluza.

Lisón Tolosana, Carmelo (1977) *Invitación a la antropología cultural de España*. La Coruña: Akal.

MacCannell, Dean (1973) “Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings”, *American Journal of Sociology*, 79(3): 589-603.

Mármol Carvajal, Luis del (1797) *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, vol. 1. Madrid: Imprenta de Sancha.

Observatorio Turístico de la provincia de Granada (2002) *Memoria 2019*. Granada: Patronato Provincial de Turismo de Granada, Diputación de Granada.

- Pérez de Hita, Ginés (1913) *Guerras civiles de Granada*. Madrid: Bailly-Baillière.
- Rufo, Juan (1586) *La Austríada*. Alcalá: Iván Gracián Impresor.
- Soria Mesa, Enrique (2012) “Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)”, *Vínculos de Historia*, 1: 205-230.
- Tax Freeman, Susan (1979) *The Pasiegos: Spaniards in No Man's Land*. Chicago: Chicago University Press.
- Titos, Manuel (comp.) (1992) *Sierra Nevada en los viajeros románticos*. Granada: Caja General de Ahorros de Granada.
- Trillo San José, Carmen (1992). *La Alpujarra. Historia, arqueología y paisaje*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Trillo San José, Carmen (1996) “«Una región de ásperas montañas»: la Alpujarra en época mediaval” en José Antonio González Alcantud (ed.), *Pensar la Alpujarra*. Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 37-72.
- Trillo San José, María Carmen (1998) *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*. Granada: Universidad de Granada.
- Vincent, Bernard y Domínguez Ortiz, Antonio (1985) *Historia de los moriscos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viñes Mollet, Cristina (1992) “La imagen literaria de Sierra Nevada”, en *Sierra Nevada en los viajeros románticos*. Granada: Anel, Caja General de Ahorros de Granada, pp. 9-61.
- Voltaire (1879) *Dictionnaire Philosophique*, en *Oeuvres complètes*, vol. 19. París: Garnier Frères.

## **INDIGENEITY, SILENT RACISM AND DEVELOPMENT: AN ANDEAN CASE FOR THE CENTRALITY OF RACE IN THE DESIGN AND PRACTICE OF DEVELOPMENT**

### ***INDIGENISMO, RACISMO SILENCIOSO Y DESARROLLO: UN CASO ANDINO PARA LA CENTRALIDAD DE LA RAZA EN EL DISEÑO Y LA PRÁCTICA DEL DESARROLLO***

Bruno Chichizola Ramírez  
*University College London*

#### **ABSTRACT**

Race has been present in critical analysis of development for decades. However, its analytical potential has been mildly explored. For this reason, this article aims to contribute to an effort to bring race into current discussions on development studies and practice. It argues the need to be reflective of race and racist practices to facilitate a more horizontal dialogue with indigenous people. This argument is sustained by a fictionalised ethnographic case study based in the Andes. This case illustrates the complexities arising from the encounter of development experts and Quechua farmers in producing new knowledge, which sustain a similar practice as what De la Cadenas has coined as silent racism.

**Keywords:** Race; Indigenous; Andes; Development; Silent racism; Traditional knowledge.

## RESUMEN

La raza ha estado presente en el análisis crítico del desarrollo durante décadas. Sin embargo, su potencial analítico ha sido poco explorado. Por este motivo, este artículo pretende contribuir a un esfuerzo por introducir la raza en los debates actuales sobre los estudios y la práctica del desarrollo. Argumenta la necesidad de reflexionar sobre la raza y las prácticas racistas para facilitar un diálogo más horizontal con los pueblos indígenas. Este argumento se sustenta en un estudio de caso etnográfico ficcionalizado basado en los Andes. Este caso ilustra las complejidades que surgen del encuentro de expertos en desarrollo y campesinos quechuas en la producción de nuevos conocimientos, que sostienen una práctica similar a lo que De la Cadena ha acuñado como racismo silencioso.

**Palabras clave:** Raza; Indígena; Andes; Desarrollo; Racismo silencioso; Conocimiento tradicional.

## INTRODUCTION

After a systematic review of papers in six major development studies journals, Patel (2020) finds that despite Kothari's (2006: 10-11) call: "for deeper engagements with race in development scholarship and practice, the response across the board has been negligible, and the field of scholarship on race and development has narrowed". Furthermore, "Race as an affective construct or as a critical lens in its own right, that can inform us about development as a subject and as practice, is a tiny field of scholarship (0.02%)" (Patel, 2020: 10).

This article takes on Patel's proposition to revalue race within development study and practice. It provides a grounded exploration of how race and racism permeate the design, implementation and reporting of an NGO-led development intervention in the Andes. Situated in the experiences of Quechua farmers; this article aims to contribute with ethnographic findings to a conversation about the place of race and racism within the negotiated process of development. In doing so it argues that silent racism – a type of racism based on formal education coined by De la Cadena (1998) – remains present in the implementation of this development intervention in Peru and that it needs to be discussed when thinking and practising development.

The research conveyed through this article has been conducted following an ethnographical approach based on Actor-Network Theory (ANT). While ANT is rarely used to explore development interventions (Heeks, 2013), this research has embraced its central task of translation as an approach to research (Akrich *et al.*, 2006). I will come

back to this in section five but it is important to mention that this approach has inspired interesting research in the area of anthropology of development (Lewis and Mosse, 2006) and development sociology (Long, 2003).

This article has six sections. After this introduction, the second section sets out the analytical framework for this article defining the key terms race, indigeneity and traditional knowledge. The third section starts by explaining the relation between race and indigeneity to explain why in Peru these terms have been often used interchangeably and traces the disappearance of race from the analysis of poverty and inequalities in Peru. It explains from a historical, cultural and political perspective how indigenous people have been excluded, dispossessed and left out of essential debates concerning them. The fourth section introduces the methodological aspects of handling data. It provides the grounds to focus on the description of unfolding events rather than on a theoretical framework to explain racist practices and clarifies the use of key terms. The fifth section presents the case of an NGO-led development intervention in which the encounter of Quechua people and development experts brings a persistent problem in Peruvian history—namely, the overt and subtle practice of silent racism. The last section will discuss what this means for the practice of development presenting a brief discussion and conclusions.

## **1. ANALYTICAL FRAMEWORK**

Before I engage with the central concern of this article (presenting ethnographical findings of racism within development practice) I want to make clear the epistemological grounds in which the following sections are rooted by situating the definition of race, indigeneity and traditional knowledge used here.

Race could be understood as a social construct, embodied experience and historically specific segregation of humans (Kothari, 2006; Wilson, 2021). This means that while acknowledging the lack of biological grounds to divide the human population between racial groups it has material consequences and vital impact on the development and human wellbeing. Furthermore, it is dependent on historical context thus, it changes according to the flows of narratives in power. In Peru, Zapata and Rojas (2013) have identified three historical moments that moved race from bodily traits to an increasing focus on cultural ones to sustain racist practices. The first, during the colonial period and into the early moments of the republic, was based on indigenous people “barbaric” religious and social conventions. The second, emerging from the second half of the 19th century until the first years of the 20th century, was based on the supposed lack of political and intellectual skills of indigenous people. This idea was backed by the racial classification of authors such as Clemente Palma (1897). The third, from the 20th century onwards, is entangled with education and economic components. Ethnic aspects

are entangled with class differentiation and closely related to access to formal education.

The Peruvian government has identified 76 ethnic groups that belong to sixteen ethnolinguistic families (Ministerio de Cultura, 2010). Using a self-identification question in the last national census of 2017, the national government has stated that, while 60 per cent of Peruvians consider themselves mestizo, slightly over 22 per cent, considered themselves as Quechua (INEI, 2018). Using different methods, the World Bank (2015) has estimated that 26 per cent of the population in Peru is indigenous. In either case, indigenous people are a large part of the Peruvian population.

However, their identification is not a simple task, especially after the introduction of ILO Convention 169 in the country (Duque and Mosquera, 2018; Doyle, 2019). In this context, it is important to mention that indigeneity is not binary. According to Greene (2009), indigeneity is a historical assemblage that is malleable and multiple. It entails a bundle of positions and struggles. Following Tania Li, the self-identification of indigeneity could be framed as:

“a positioning which draws upon historically sedimented practices, landscapes, and repertoires of meaning, and emerges through particular patterns of engagement and struggle. The conjunctures at which (some) people come to identify themselves as indigenous, realigning the ways they connect to the nation, the government, and their own, unique tribal place, are the contingent products of agency and the cultural and political work of articulation” (Li, 2000: 151).

Indigeneity is not static. In Peru exists an interesting shift reshaping the negative stereotypes historically assigned to Andean people. A process of de-Indianization (De la Cadena, 2000), by which segments of the population redefine their own identities by positioning themselves and others somewhere along a continuum running from people considered Indians (‘underdeveloped’, ‘non-modern’) to those considered mestizos (linked to modernity and development) while retaining aspects of indigenous culture. This adaptation and fluid mix of identities has also been identified by other authors (Cánepa, 2008; Cuenca, 2014).

In line with this approach to indigeneity, the knowledge produced by those considered indigenous is also contingent. It could be argued, as Agrawal has done it, that indigenous knowledge is not necessarily a clear contrast to scientific knowledge. It can be said that a social convention among development organisations seems to be that indigenous/traditional knowledge: “exists in close and organic harmony with the lives of the people who generated it. Modern knowledge, however, thrives on abstract formulation and exists divorced from the lives of people” (Agrawal, 1995: 425). But this difference is unproductive because “modern” knowledge also emerges from the interaction of several elements in specific contexts. As Agrawal puts it:

“it is likely that the so-called technical solutions are just as firmly anchored in a specific milieu as any other system of knowledge. More generally, nothing even makes sense without at least an imaginable context. The only choice one possesses about context is which context to highlight. This choice exists whether one talks about indigenous or modern knowledge systems” (*ibidem*: 425).

## **2. RACE, INDIGENEITY AND INEQUALITY ANALYSIS IN PERU**

In this section, I introduce the concept of silent racism and explain the context in which it emerges while tracing the disappearance of race from the analysis of poverty and inequalities in Peru and its connections with indigenous people. To do so it is important to be aware of the diversity of indigenous realities in Peru. Poverty does not affect the indigenous of the Amazon and the Andes in the same way (Correa, 2011). In some respects, other ethnic groups are disregarded, as in the case of afro-peruvians (Valdivia, 2013). Political discourses have not been advanced in the same direction necessarily within ethnic groups (Chirif and Garcia Hierro, 2007; Tubino, 2004). With these differences in mind, and to situate indigenous politics, this research focuses on the Andean area of Peru.

The relation between race and indigeneity goes a long way in Peru. There seems to be a tendency to define race by prioritising allusions to culture, the soul and the spirit over bodily attributes (De la Cadena, 2000). This makes possible to justify inequalities based on the apparent ‘uncultured’ of specific people and the potential to close social gaps if they get ‘formally educated’. Drawing on Gramsci’s idea of contradictory consciousness, (the capacity to have two conceptions of the world), De la Cadena (2000) discusses that to justify inequalities in this way one is confronted with a contradiction. This is because one denies the existence of natural differences among groups and insuperable hierarchies while contributing to validate social differences based on educational achievements.

It could be argued that during the last historical moment identified by Zapata and Rojas (mentioned in the section above), racism takes its current form of silent. Over twenty years ago, De la Cadena (1998) denounced silent racism observing the processes by which more ‘intellectually advanced’ groups subordinate indigenous agendas. Silent racism is the exclusion of indigenous people based on academic degrees. This concept will be useful for understanding the interaction among development experts and residents of local communities in the case presented in this article.

It is important to mention that introducing this concept here does not explain what has occurred in the case study. Instead, it helps to connect local experiences to larger historical contexts. The practices on the ground legitimise, even today, the use of the concept. Hence, making the point that, as we will see in this section, throughout history the voices of indigenous people have been silenced in formal political debates.

Silent racism has been forged within a particular historical, cultural and political context, that explains how indigenous people have been excluded, dispossessed and left out of essential debates concerning them. According to the World Bank (2015), despite the social progress won in the first decade of this millennium, the distance with non-indigenous Latin Americans has remained the same or has even widened. In Peru, according to government figures, 44 per cent of native speakers of indigenous languages were considered poor (in monetary terms), which is almost double the percentage of Spanish native speakers (Baldárrogo, 2017). These figures are consistent with numerous independent studies which demonstrate that in Peru indigeneity, poverty, exclusion and discrimination are closely related terms and that it has been persistent over time (Figueroa *et al.*, 1996; Trivelli, 2008).

Looking at the socio-environmental conflicts triggered by the adverse outcomes of extractive industry (Bebbington and Humphreys, 2011), it could be argued that the efforts to bring about 'development' in Peru involve a heated conflict between those considered "moderns" and those "non-modern", commonly associated to non-indigenous (including mestizos) and indigenous people, respectively. This confrontation has long historical roots. After the Peruvian defeat in the Pacific war (1879 – 1883), there was a transformation in the approach to the inferiority attached to Andean culture. In a post-war context, Manuel González Prada attributed the problematic situation that the country was going through to the fragmentation of the nation (Zapata and Rojas, 2013). For González Prada it was necessary to reconcile small pockets of powerful groups in Peru with the Andean population. Prada's intervention could be described as a milestone in the discussion about Andean people's rights by sparking a conversation about the fragmentation of the Peruvian society.

However, it was not until books like *Tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1927) that Andean culture was taken as a positive element for building the Peruvian nation. Despite the importance of his work, Valcárcel – who was a politician and thinker based in the southern Andean city of Cusco – misrepresented Andean communities as heirs of a "superior" Incan legacy (Urrutia, 2003). In this way, what had been racism towards indigenous people was not only overcome but discussed, in intellectual circles, as a superior culture on which the future of the nation depended. This is where the early stages of the *indigenismo* movement emerged.

Charged words such as 'class' and 'land' permeated *indigenismo* discourse radically, to the point of displacing race from the centre of indigenous struggles. In Peru, the 'Indian problem' arose around the beginning of the 20th century and has stimulated the debate about why the country has been unsuccessful in bringing about 'development' and how

to achieve it. The 'Indian problem' started as a racist issue which saw indigenous people mainly as a problem for the modernisation (industrialisation and economic development) of the country (Drinot, 2011). In the context leading to the agrarian reform in the late 1960s, the 'Indian problem' was analysed only as a class and land conflict backed by a Marxist approach.

Broadly speaking it could be said that imported ideologies made their way into Peru by the hand of intellectuals that disregarded the ethnic roots of poverty and inequality in the country (Zapata and Rojas, 2013). In 1923 Jose Carlos Mariategui returned to Peru. He was an exiled Peruvian who lived for five years in Europe and witnessed the upsurge of fascism in Italy. In 1926 he founded the left-wing magazine *El Amauta* which was to serve as a platform for the emergence of indigenismo with the contribution of figures like Valcárcel and Victor Raul Haya de la Torre (founder of the APRA, one of the most iconic political parties in Peru). These authors shaped and widened political spaces where indigenous inequalities could be discussed, but their Marxist-oriented discourses did not include indigenous voices. This approach to the analysis of poverty and inequality in the country seems to reduce attention to how race and racism could remain social determinants of inequalities.

The sustained exclusion of indigenous voices puts ontological and epistemological limits to imagining different futures. A recent doctoral study about indigenous politics in Peru has confirmed that indigenous leaders like Gil Inoach (former president of an important Amazonian indigenous movement, AIDSESEP) do not frame indigenous struggles in terms of western philosophers because 'for indigenous peoples scientific and utopian socialism does not exist... proletariat's claims usually refer to improving of salaries and working conditions, not to secure territorial rights which is the core of the indigenous agenda' (Merino, 2015: 173).

The exclusion of indigenous voices from political and academic debates has been persistent over time. In 1968 Jose Maria Argueda's speech, known as "No soy un aculturado" (I am not an acculturated), has been identified as the source of reflection on interculturalism in Peru (Degregori and Sandoval, 2015). Arguedas explains how he considers his work a reflection of what he aims to represent: a complex link between oppressed and oppressor cultures. His work seems to suggest the transgression of previous cultural boundaries between mestizos and indigenous groups by indistinctly using ideological elements of both to make sense of and deal with an unequal socio-natural environment. However, his proposal was not received very well by Peruvian scholars, who according to Marisol De la Cadena (1998), in a demonstration of intellectual superiority, disregarded Arguedas' way of grasping the reality of the country.

This is the background sustaining De la Cadena's (1998) argument about unequal power relations in Peruvian society and helps to exemplify what she calls silent racism. Silent racism is defined as 'the practice of legitimate exclusions, based on education and intelligence, while overtly condemning biological determinisms' (*ibidem*: 143-144). In other words, indigenous people who have access to university studies, and in consequence have access to better jobs and higher income (and hence considered to be more a "cultured" person), can be considered as part of elite circles. Silent racism emerges as a conceptual tool to name the possibility of sustaining exclusion based on academic merits while condemning purely ethnic-based discrimination.

### **3. METHODS: DATA COLLECTION AND ANALYSIS**

In this section, I will present the argument sustaining the Actor-Network Theory (ANT) approach for the study of development interventions and explain the data collection and analysis process. Critical authors to development (the political and socio-material process aiming to promote human flourishing) have discussed its discourse and practice as to how societies (broadly considered) part of the Global North push a particular agenda into the Global South. Escobar (2012) explains how discursively and strategically the "Third World" has been produced, and in turn, how it has produced ways of being and thinking that separates the global population into "developed" and "developing" worlds. A key argument of Escobar is that massive underdevelopment and impoverishment, exploitation and oppression could be explained through the discourse and strategies of development. On a similar line, critical approaches to development link it to a process of depoliticization that introduces a picture of development as oppressive machinery (Ferguson, 1994).

This body of work takes a type of discourse analysis that has been criticised by authors following a grounded-oriented approach to development studies. For example, Long (2003) discusses that the type of discourse analysis used to explore the industry of development requires not just presenting powerful narratives that represent the world in a particular way. It also requires a situated understanding of how it interacts with a variety of actors and interests and how, in an arena of struggle, it is bent, contested, accepted or ignored (etcetera).

Following that line of enquiry, the work of Norman Long (2003), David Mosse and David Lewis (2006) has seen in the analytical approach to scientific enquiry known as ANT a resourceful body of knowledge to draw from in their studies of development design and practice. Long's work (2003) introducing the actor-oriented perspective to the examination of development processes has informed the analyses of a considerable number of authors (Hilhorst, 2003; Mosse, 2005; Vincent, 2012). A central aspect of Long's approach is to explore how development is negotiated among diverse actors.

Later on, some authors would criticise the actor-oriented approach for (among other things) what they saw as its use of ‘negotiation’ [as] a poor descriptor of phenomena that may range from ‘strategic stances’ to ‘unconscious dispositions’ (Lewis and Mosse, 2006:10, parenthesis added). Despite their differences, the cited authors coincide with Long on the usefulness of the work of Science and Technology Studies (STS) scholars such as Bruno Latour for a grounded exploration of development. Among other things, these authors meet on the foundational role of *translation* in ANT. As Latour and Callon put it:

“By translation we understand all the negotiations, intrigues, calculations, acts of persuasion and violence, thanks to which an actor or force takes, or causes to be conferred on itself, authority to speak or act on behalf of another actor or force” (Latour and Callon, 1981:279).

The translation model disrupts the origins of society (Akrich *et al.*, 2006). In an attempt to concisely present the argument behind it, this means that there is no pre-supposition of powerful (development agencies, capitalism, the state) and powerless actors. Neither it establishes a barrier to the kind of actors (human and non-human) that can be considered part of the social phenomena. Hence, it pushes the researcher to change perspectives. Instead of going with an already theoretical framework to explain how society works, it aims to maintain a persistent focus on the description of the interactions of diverse actors involved in a concerning matter. As Descola (2014) manifests, a central element of this methodological approach is “shifting the focus away from the internal analysis of social conventions and institutions and toward the interactions of humans with (and between) animals, plants, physical processes, artifacts, images, and other forms of beings” (2014: 268). This does not mean that translation works without analytical frames. The difference is that in it, all is for grabs, the actors, the topic, the context (and so on).

It is important to mention that implementing a translation approach does not negate the existence of powerful axis affecting society. But, as Law (2009) puts it “class, nation-state, patriarchy become effects rather than explanatory foundations. This is not to say that they are not real – they may indeed be made real in practice – but they offer no framework for explanation” (p. 147). In this way instead of understanding the politics of racial practices in development practice and planning in an already existing factual world, a translation approach proposes to explore the politics through which such a world is being brought into existence.

The translation approach was applied to the fieldwork for this article. It lasted for seven-and-a-half months, the primary methods to collect data were semi-structured interviews and observation. I was focused on the encounter between members of Quechua communities and development experts (most of them holding university titles and urban

backgrounds in the southern Andes of Peru). Hence, situating them outside the common demographics of the communities with which they interact. While most participants have a fair command of Spanish, the assemblies in which I participated were held in Quechua, their mother tongue. I was able to record the assemblies, and these recordings were later translated into Spanish by a native of a province close to the case study. But not related to the project. The translations allowed me to understand better some of the things discussed in the assemblies, which I contextualised with my understanding of the overall topics of discussion. Between her translation and the contextualisation, I provided, it was possible to develop a sound understanding of the debates occurring inside the project, which were then validated through interviews with local participants and staff from the local NGO.

In total, 66 interviews were carried out with subjects including researchers, consultants, community and religious leaders, residents of local communities, directly and indirectly, involved in the processes promoted by the local NGO, former and current local people working for it and NGO staff, their international partners, local NGO workers previously working in the area, and research partners. Interviews typically tended to last between 35 minutes and one-and-half hours and took place while I joined interviewees in their daily activities (or outside their working hours in the case of the local NGO current and former staff). They decided the time and place of the interview, this not only made them more confident to talk to me, but it also shifted the power position that is usually ascribed to the interviewer (Herzog, 2012). On some occasions, interviews with residents of local communities continued across spaces, moving from someone's plot into their house where I was invited to a meal. Hence allowing me to contextualise their answers by understanding better their realities.

Data obtained were then complemented by and contrasted with the official narratives found in the documentation provided by the organisations behind the project. In total, these documents numbered 56. They are comprised of annual reports, annual activity plans, output reports, flyers, funding proposal, presentations to international organisations, methodological guidelines, articles about the local NGO work and local practices, advocacy papers, and international partner reports about critical concepts and the work for the project.

To analyse all the data, I deployed Thematic Analysis (TA). This method provides a good fit for this research because it offers theoretical flexibility and provides clear guidance to analyse qualitative data. Braun and Clarke (2006) define TA as: "a method for identifying, analysing and reporting patterns (themes) within data" (p. 79). The approach allows the researcher to understand the patterns emerging from a data set. Through an iterative process of coding and defining themes, it bridges data to analytical frameworks allowing

the researcher to answer critical questions. The data gathered are used to develop codes and identify themes in the relations shaping a network of actors. Finally, the process was facilitated throughout by the use of the NVivo software, which made it possible to detect patterns in data across different sources.

#### **4. THE CASE**

It is important to mention that the intention of using this case study is to improve already worthwhile projects aiming to include the voices of indigenous people in the international conversation about development. While ethnographic work tells more about the researcher's stance on how things are than the realities present in the field; due to ethical concerns, the case is presented as a fictionalised ethnography. This is based on a sincere effort to avoid doing harm to personal and institutional reputations and hindering the possibility of future collaborations allowing for this type of project to flourish. As Inckle (2010) puts it, this type of ethnography does not "privilege closed, persuasive 'arguments,' or a hierarchical model where an 'expert' pours 'truth' and 'knowledge' into empty heads but, instead, trusts the reader to think and feel with the stories" (p.39).

This approach is not new in accounting for development interventions. Rottenburg (2009) has used it to (paraphrasing him) help direct attention away from the strengths and weaknesses of specific real actors and toward the implications of the contingencies of the mundane exercises of the development industry. Rendering the findings of my work in this way has a political aspect. Namely, to challenge privileged ways of knowing and to open up space for more nuanced accounts. The story I present here is meant to appeal to reflection and not condemnation. Consequentially, the names, references and key terms have been replaced and characters have been created to sustain a story about how the encounter of Quechua communities and development experts reproduces silent racism.

Traditional Knowledge for Climate Change (TK4cc) is the name of the project. It aims to raise awareness about innovations based on smallholder farmers' knowledge systems with the potential to counteract the negative impacts of climate change on food security. According to TK4cc proponents (a local NGO and an international research centre), these systems entail an ever-present interconnection of, for example, a crop variety and the knowledge practices that facilitated its emergence. Henceforth, these innovations will be referred to as Farmers' Innovations Systems (FIS).

TK4cc plans to raise awareness about FIS conveying an important message to external actors (i.e., policymakers, academics, and farmer organisations). I frame it in this way: local knowledge, and its bearers, including their traditional values, are essential to developing FIS, and we will show through TK4cc their usefulness in facing climate change and fostering food security.

TK4cc has been implemented around the globe but this case focuses on a small number of Quechua communities in the Andes. Despite the steady rise in household income, these communities are still below the poverty line. And while paid agricultural work is present other means of income are occupying an important role in the local economy (e.g., taxi services, sale of food and handicrafts, porters on the Inca Trail and road maintenance). Most of these activities require migration out of their communities. According to a local NGO report, the number of residents migrating seeking temporary jobs has risen in the last decade.

From the perspective of TK4cc proponents (from now on development experts), international legal tools have a limited understanding of how traditional knowledge is produced because they do not focus on the cultural, biological and landscape elements involved. They argue the work regarding the recognition of traditional knowledge has focused primarily on its commercial use, rather than on the challenges to strengthen it. Consequentially, they manifest international policies that take only into consideration the intellectual/conceptual element of knowledge, which is not a good fit for how indigenous people produce knowledge.

Development experts suggest a holistic understanding of traditional knowledge systems. This approach englobes material, spiritual and cultural components. It could be argued that the production of ‘non-traditional knowledge’ could also entail a high and heterogenic mesh of interconnected entities. Hence, making unnecessary the binary classification between traditional and non-traditional (Agrawal, 1995). Nevertheless, development experts maintain that in Peru, the involvement of indigenous people in the development of policy affecting them could be difficult due to the often different practices, perceptions and concerns between ‘western and traditional society’.

However, local residents do not fully comply with development experts’ proposition. The president of one of TK4cc’s target communities manifested a fairly common idea among them:

“Like an indigenous community, I am not sure. Indigenous is the jungle, natives, right? But we are not. That is where the local NGO is leading us. I think it is a bit problematic. If there were indigenous, then yes. [But] Indigenous means people who do not talk to other people. How would they see normal people like us?”

Fearn (2016) has discussed that to tackle the low levels of self-identification as ‘indigenous’ found by academics, international agencies and NGOs, development practitioners have found the need to promote indigenous identity (*trabajar el tema de identidad*). The idea is that ‘only when local people “realise” they are indigenous will they be able to access specific rights’ (Fearn, 2016: 274). It could be argued that this way of thinking influences TK4cc, it produces a highly politicised discourse that

reinforces and, considering the above quote, potentially imposes the indigeneity of local people.

The difference in perspectives about what constitutes indigeneity and modernity is crystallised when discussing the kinds of FIS existing. This is because discussing FIS entails unpacking understandings about what is traditional and what is innovative and in turn what is valuable for the wellbeing of Quechua communities.

In order to better understand the number of FIS in the local communities development experts designed a baseline study. Development experts aim to involve a representative sample interviewing Quechua farmers about FIS. For Rick, a former staff of the local NGO it was clear that the concept of FIS was something, that although mentioned by some, was challenging to capture. This is because while for development experts, for example, an internet antenna could not be FIS because it did not emerge from ‘traditional knowledge’, for many Quechua farmers that antenna incarnated the definition of innovation. However, instead of this difference being a factor to enrich the concept, the responses not matching the definition of development experts were displaced. Thus, innovations that were not sufficiently embedded in traditional knowledge had to be ditched from the pull of FIS. The following excerpt from my conversation with Rick will further exemplify this point:

**Researcher:** What was the concept of [FIS] that was used [in the data gathering of TK4cc]?

**Rick:** [FIS] [long pause] even today I do not understand [laughing].

**Researcher:** it is something that has always been in working process ¿right?

**Rick:** yes, I mean [FIS is something] that on top of been something new is accepted, I mean culturally accepted.

**Researcher:** so, for example, laboratory engendered improvement of cattle, that could not be FIS, am I right?

**Rick:** no! [laughing] It could be some other thing, [pause] but [it is not sustained by local culture]. So, it must be something from both sides [referring to scientific and traditional knowledge].

**Researcher:** and so, for example, innovations that had from one and the other, how do you determine to what extent it was local or external, how do you determine that?

**Rick:** it was a discussion. In the end, development experts decided [laughing] [...] because, as I am telling you, many innovations were emerging and at the end, they pulled others.

Development experts seem not to be open to understanding local perspectives of innovations overlapping with FIS and the realities they are shaped by and contribute to their creation. The decision to stick with an acknowledged equivocation instead of exploring the diversity of perspectives puts under a different light the self-proclaimed participatory and decolonising approach of the local NGO. Quechua farmers, if not actively negotiated the concept, they clarified that did not comply with development experts' definition. To illustrate this point, I will present a local celebration (an institutional FIS, as development experts manifest in the baseline reports).

Representatives of diverse Quechua communities come together to celebrate the 'Crop Festival'. A ceremony that has been gradually decaying but has been brought back to life thanks to the local NGO's efforts to revive traditional culture. It aims to secure the next year's crop production by appealing to *Pachamama*. Participants engaged in several contests and showed traditional practices to the many visitors (among them development workers from Europe and North America, academics, scientists and general tourists). To that end, a ritual was performed by a man considered to have the capacity to interact with sacred non-human entities. Meanwhile, visitors stand all around, some holding cameras and smartphones to capture the moment. Reflecting on what went well and less well at the Festival a development worker from the local NGO, stated:

“although we were wearing our typical dress and using our traditional tools, we failed on the food *compañeros*. When it comes to business, we cannot [...] tell people not to sell food. But as an authority, [the] president, should suggest that day, because it is a holiday, traditional food should be offered, whatever [the dish] may be. [...] but no sausages, hotdogs, that is very wrong. Many hungry people have been buying them. But, as advice from the communal presidents, for the next years, depending on where [the festival] happens, should propose to sell food but the original, traditional food”.

For this NGO worker, the issue here is the type of food that is being offered and how this misrepresents what the Quechua communities they work with are about. In this context is clear how the knowledge and practices of Quechua farmers can contrast and be manipulated by development experts who think they know best how to use the community's 'indigeneity' in its favour. This has also been identified by other authors observing the impact of NGOs on indigenous political agendas (Garcia, 2005).

The nuanced interactions described provide evidence that Quechua farmers and development experts have different ways of understanding innovations and local development concerns. For Quechua farmers income generation through 'non-traditional' food could be more valuable than maintaining a 'pristine look' of Quechua culture. This does not have to be in opposition but as Carmen explains, another staff from the local

NGO, a decision is made to exclude local voices from decision-making. Hence, losing the opportunity to see Quechua farmers in equal standing with development experts to discuss the best strategies to identify and reach their development goals. Carmen implies this in the following comment:

“Quechua farmers were not understanding [the concept of FIS] right! And I presented the list of innovations I had. But in my list of innovations, they did not recognise a lot of them. For them, some of them were normal or were not an innovation”.

Carmen’s comment is interesting because she acknowledges that what locals see as innovation may not fully overlap with what development experts are looking for. However, she disagrees with them and claims some practices are in fact FIS, regardless of what Quechua farmers think. The fact that Carmen understands Quechua farmers’ conceptions of innovations to be irrelevant makes clear how silent racism could be operating in this case. The displacement of local voices from the baseline reports illustrates the reproduction of a repeated pattern. Namely, how local voices while considered necessary by development experts are left out of critical decision-making processes (e.g., decide what FIS are and which to include in the baseline reports).

Silent racism is important to the analysis of inequalities because it shows that ‘the relationship between structural changes, class formations and political consciousness is more complex than what simplistic versions of Marxism would suggest’ (Gimenez, 2001: 26). The analysis of inequalities in the country exceeds a focus on who owns the means of production, as there are subtle and overt ways in which gender, race and other axes of power affect the way in which vulnerable people experience marginalisation. But, more importantly for the argument of this article is that silent racism helps to connect directly to more nuanced understandings of how inequalities affecting indigenous populations persist. And how it is through time that indigenous voices have been excluded from formal political debates, despite land reforms and other legal changes aiming at the restitution of indigenous’ rights. How indigenous knowledge is valued by development experts and left aside (when it is not what they had in mind) entails a disconnection. I argue this disconnection is precisely what sustains silent racism in this case, and it exposes the exclusion of indigenous people in the name of development success.

## **DISCUSSION AND CONCLUSION**

This article has aimed to contribute to the opening of a conversation about the need for race and racism to engage directly with colonial trajectories present in the negotiation process that development is. Advocating for the reintroduction of race to the analysis of inequalities and development projects (especially those targeting indigenous people) does not aim to provide more abstraction nor tools to “explain” what is happening on the

ground. Based on Latour's approach, critical thinking entails negating debunking as the ultimate goal of criticism (Latour, 2004). His criticism aims to keep exploring the many interactions among human and non-human actors that make it possible for something to exist, including both matters of fact and matters of concern, broadly speaking, products of nature and politics, respectively. As such, silent racism is one more factor affecting the lives of indigenous populations and requires to be understood within the practices that sustain it. Hence, the case showed how it operates within a development intervention implemented in the Andes.

The presented case seems to instantiate what De la Cadena has called 'silent racism'. As mentioned in the third section of this article, silent racism is the process by which more 'intellectually advanced' groups subordinate indigenous agendas. Silent racism is the exclusion of indigenous people based on academic degrees. In TK4cc the exclusion is instead based on whether their knowledge matches what development experts have in mind for the project and their future. It remains silent because a "participatory and decolonial" narrative covers it.

The displacement of local voices from the baseline reports suggests that the type of silent racism present in this case could be ignited by the requirements to maintain projects like TK4cc alive. David Mosse (2005) has argued that 'success in development depends upon the stabilisation of a particular interpretation' (p. 8). Mosse was able to see how the representations of target populations and development projects are constructed to match the theories of change of social policies. Hence, making a project appear as successful because it accomplishes the expected transition from problems to solutions. In this process, communication of the project as successful becomes even more important than its actual outcomes.

The displacement of local voices due to the dynamic of the development industry pushing for evidence of development success seems to make the diversity of voices not aligned with development experts' proposition silenced. This means that what is brought to presence (i.e., TK4cc as a successful action research project and FIS as strategies to face climate change) cannot be sustained were the voices of local people included.

It is worth mentioning that reading the silencing of local voices as an example of silent racism, instead of just a patronising action from development experts, entails an analytical strategy. I say racism because regardless of time (colonial times or recent pandemic), space (an academic debate like the discussion of Arguedas' work or discussion over what consists of farmer innovation systems) or content (indigenous knowledge is considered too backwards by politicians or not authentic enough by development experts) the voice of indigenous people is the one ignored. Identifying the silencing of local voices just as patronising could reinstate the neglect of broader and deeper identity issues. Silent

racism could entail a patronising attitude from development experts, but also opens up a broader discussion about the situation of indigenous populations. Such discussion is based on who they are and what they represent, and not just on what they have access to. In this way identifying the silencing of local voices as silent racism counteracts a tendency to analyse inequalities experienced by indigenous populations from a purely Marxist-oriented perspective using class as the primary conceptual tool.

The power dynamics in this case study seem not to be unique to Peruvian history. Since the indigenismo period, there seems to be a continuous displacement from the decision-making processes of indigenous people and the realities they bring forward. Despite international development organisations showing an appreciation of local knowledge (Agrawal, 2002), the realities and voices that are being displaced from decision-making processes remain those of local populations.

There seems to be an increasing interest in bringing race and racism to the centre of development scholarship. The case of TK4CC provides a good example to remember the unequal foundations of development (Gardner, 2019) and also for the analysis of racism within its practice (Kothari, 2006). This agenda aims to consider how power, knowledge and inequality are entangled with 'race' to produce a more nuanced understanding of the workings of the aid industry.

At the 2019 conference of the Development Studies Association, Dr Neajai Pailey was invited to be critical about the 'white gaze' in development. According to her, the white gaze assumes western, whiteness and modernity as references for privilege, power and prestige. It measures the political and socio-economic processes of southern non-white people against the standard of northern whiteness and finds it incomplete, wanting, inferior or regressive. This delegitimises any action that escapes the representation of non-white people by development experts, rendering local strategies as poorly taught and lacking the 'apparently more' insightful reflections coming from outside.

A clear example of how this operates in TK4cc is that development experts argue that Quechua farmers face external pressures to move away from traditional lifestyles, disregarding the possibility that it might also represent a deliberate strategy. Contrary to development experts, I argue that such changes are indeed also a local strategy. This is clearly demonstrated in the exploitation of spaces promoted by development experts (e.g., the Crop Festival) to exceed the identities assigned to them, which shows the implications of the process of de-Indianization, mentioned in the introduction of this article.

To ensure that local voices are held on equal terms as the voice of other actors in discussions throughout the cycle of development interventions, it is required specific training and capacity-building programmes for development practitioners. Such programmes should

aim to discuss and promote tools that help inform our decisions, routines, and attitudes in our everyday work. The focus is on producing enabling environments for a diversity of methodologies to influence the practice of development as a space for contestation and articulation.

The chemist and philosopher Isabelle Stengers (2018) has discussed that fast science (the marketisation of scientific knowledge production) restricts scientists and scientific bodies from engaging in questions typically part of philosophical, cultural, political, and social studies. Hence, making scientific knowledge less suitable for addressing the complexities in which grand challenges are embedded. It could be said that a fast practice of development (the design, implementation and evaluation of development programmes and interventions that prioritise metrics-based solutions) is restrictive for a reflexive understanding about for whom is effective the type of initiatives that we as development practitioners promote (Valters and Whitty, 2017).

To counteract this situation, Stengers proposes the practice of slow science. I argue it could also apply to the field of development practice. In her words, slow science:

“coincides with the seemingly modest definition given by [Alfred North] Whitehead of what universities should foster: rational thought and civilised modes of appreciation. Rational thought would mean being actively lucid about what is actually known, avoiding any confusion between the questions that can be answered in a purified or constrained environment and those that will inevitably arise in the wider and messier environment. A civilised mode of appreciation would imply never identifying what is well-controlled and clean with some truth that transcends the mess. What is messy from the point of view of fast science is nothing other than the irreducible and always embedded interplay of processes, practices, experiences, and ways of knowing and valuing that makes up our common world” (parenthesis added, Stengers, 2018: 120).

Reshaping development practice and discourse requires discussing it embedded into what Stengers has referred to in the quote above as messy. It is essential to focus on how development interventions are held together, including the understanding of the different ways ‘beneficiaries’ conceptualise what is around them and the things concerning them because it can facilitate more sustainable development.

It is important to consider that a meaningful proposal for the target population may not be necessarily in line with mainstream development proposals. For example, Blaser (2016) presents the case of Innu and Inuit indigenous communities opposing a hunting ban on caribou/atiku (animal driven by instincts/non-human person who has will). The government of Newfoundland and Labrador imposed the ban to preserve the species.

However, the opposition should not be taken necessarily as a complete disagreement to care for the species. Promoting and enforcing indigenous protocols could also mean hunting for fewer animals. 'Hence, neither the Innu hunters nor the wildlife managers had to subordinate their own practices of caring' (Blaser, 2016: 565). The moral of the example, as it relates to the point I am trying to make, is that development practitioners require to be attentive to the unexpected overlaps that could circuit together proposals that look good for state representatives, funding bodies and target populations without shaking the nature of either of them.

#### **Declaration of interest statement**

I have been professionally involved with one of the organisations promoting the case study. The research this article is based on has been sent to the organisations involved. Unfortunately, at the time of writing, I have not received any response. Nonetheless, the case is presented as a fictionalised ethnography to minimise any potential harm.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Agrawal, A. (1995) 'Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge', *Development and Change*, 26(3), pp. 413-439.
- Agrawal, A. (2002) 'Indigenous knowledge and the politics of classification', *International Social Science Journal*, 54(173), pp. 287-297.
- Akrich, M., Callon, M. and Latour, B. (eds.) (2006) *Sociologie de la traduction: textes fondateurs*: Paris : Ecole des mines de Paris.
- Baldárrogo, E. (2017) *Dinámicas étnicas en el Perú: Hacia una caracterización y tipología para el diseño de políticas públicas*: INEI. Available at: <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/investigaciones/dinamicas-etnicas.pdf> (Accessed: 20/09/2018).
- Bebbington, A. and Humphreys, D. (2011) 'An Andean Avatar: Post-Neoliberal and Neoliberal Strategies for Securing the Unobtainable', *New Political Economy*, 16(1).
- Blaser, M. (2016) 'Is another Cosmopolitics Possible?', *Cultural Anthropology*, 4(31), pp. 545-570.
- Bolton, R., Greaves, T. and Zapata, F. (eds.) (2010) *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*: Instituto de Estudios Peruanos.
- Braun, V. and Clarke, V. (2006) 'Using thematic analysis in psychology', *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101.
- Chirif, A., & Garcia Hierro, P. (2007). *Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonia*. IGWIA.
- Correa, N. (2011). *Interculturalidad y políticas públicas: una agenda al 2016*. CIES / PUCP.
- Cuenca, R. (ed.) (2014) *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cánepa, G. (2008) 'The Fluidity of ethnic identities in Peru', *CRISE working paper*, 46.
- De la Cadena, M. (1998) 'Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru', *Bulletin of Latin American Research*, 17(2).
- De la Cadena, M. (2000) *Indigenous Mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC; London: Durham, NC : Duke University Press.
- Degregori, C. I. and Sandoval, P. (2015) 'Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural', in Degregori, C.I. & Sandoval, P. (eds.) *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*: Institut français d'études andines.

Descola, P. (2014) 'All too human (still): A comment on Eduardo Kohn's "How forest think"', *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), pp. 267 - 273.

Doyle, C. (2019) 'Indigenous People' experiences of resistance, participation, and autonomy: Consultation and free, prior and informed consent in Peru', in Wright, C. & Tomaselli, A. (eds.) *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America*. London: Routledge.

Drinot, P. (2011) *The allure of labor workers, race, and the making of the Peruvian state*. London: Durham: Duke University Press.

Duque, D. and Mosquera, S. (2018) 'Remarks about the accommodation of the ILO 169 Convention criteria about self-identification in the Peruvian legal system', *Revista Derecho & Sociedad*, 50, pp. 221 - 233.

Ellis, C. and Bochner, A. (2000) 'Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity', in Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. (eds.) *Handbook of qualitative research*. London: Sage.

Escobar, A. (2012) *Encountering development: The making and unmaking of the third world*. Princeton University Press.

Fearn, S. (2016) *Indigenous organisation, mobilisation and electoral participation in rural Peru: a cultural interpretation of political process theory*. Doctor of Philosophy, University College London.

Ferguson, J. (1994) *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. London: London: University of Minnesota Press.

Ferrándiz, J., Ibáñez, C. and Espinosa, A. (2011) 'Racismo 2.0: expresiones de prejuicio en las redes sociales virtuales tras las elecciones generales de 2011', *Polítai*, 2(3), pp. 75-83.

Figuroa, A., Altamirano, T. and Sulmont, D. (1996) *Social exclusion and inequality in Peru*. International Labour Office.

Garcia, M. E. (2005) *Making Indigenous Citizens. Identity, Development and Multicultural Activism in Peru*. Stanford University Press.

Gardner, K. (2019) *The evil outside and the evil within: Antrhology, Development and Decolonisation*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=ZCtk2mXHR44> (Accessed: 12/09/2020).

Gimenez, M. (2001) 'Marxism, and Class, Gender, and Race: Rethinking the Trilogy', *Race, gender & class*, 8(2), pp. 23-33.

- Greene, S. (2009) *Customizing indigeneity: paths to a visionary politics in Peru*. Stanford, Calif.: Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Heeks, R. (2013) 'Development Studies Research and Actor-Network Theory', *Centre for Development Informatics and Institute for Development Policy and Management*.
- Herzog, H. (2012) 'Interview Location and its Social Meaning', in Gubrium, J., Holstein, J., Marvasti, A. & McKinney, K. (eds.) *The SAGE Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*: SAGE.
- Hilhorst, D. (2003) *The real world of NGOs: discourses, diversity and developmen*. London: Zed Books.
- Inckle, K. (2010) 'Telling tales? Using ethnographic fictions to speak embodied 'truth'', *Qualitative research*, 10(1), pp. 27-47.
- INEI (2018) *Peru: Perfil Sociodemográfico*. Available at: [https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf) (Accessed: 28/11/2018).
- Kothari, U. (2006) 'An agenda for thinking about 'race' in development', *Progress in development studies*, 6(1), pp. 9-23.
- Latour, B. (2004) 'Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern', *Critical Inquiry*, 30(2), pp. 225-48.
- Latour, B. and Callon, M. (1981) 'Unscrewing the Big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so', in Knorr-Cetina, K. & Cicourel, A. (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of micro and macro-sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Law, J. (2009) 'Actor Network Theory and Material Semiotics', in Turner, B.S. (ed.) *The new Blackwell companion to social theory*. Paperback ed. / [3rd ed.] ed: London: Wiley Blackwell.
- Lewis, D. and Mosse, D. (2006) *Development brokers and translators: the ethnography of aid and agencies*. Bloomfield, Conn.: Kumarian Press.
- Li, T. M. (2000) 'Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot', *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), pp. 149-179.
- Long, N. (2003) *Development Sociology: Actor Perspectives*. Routledge Ltd.
- Marzal, M. (1998) *Historia de la Antropolgia*. Ediciones Abya Yala.
- Merino, R. (2015) *The politics of indigenous self-determination: Extractive industries, state policies and territorial rights in the Peruvian Amazon*. Doctor of Philosophy, University of Bath.

- Ministerio de Cultura (2010) *Mapa etnolingüístico del Perú*. Available at: <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/mapa-etnolingüístico-del-perú> (Accessed: 27/02/2020).
- Mosse, D. (2005) *Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice*. London: Pluto Press.
- Palma, C. (1897) *El porvenir de las razas en el Perú*. Bachelor's thesis, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Patel, K. (2020) 'Race and a decolonial turn in development studies', *Third world quarterly*, 41(9), pp. 1463-1475.
- Rottenburg, R. (2009). *Far Fetched Facts. A Parable of Development Aid*. MIT Press.
- Stengers, I. (2018) *Another Science is Possible: A Manifesto for Slow Science*. Polity Press.
- Trivelli, C. (2008) *La Persistente Desigualdad entre Indígenas y No Indígenas en America Latina*. Santiago, Chile: Rimisp.
- Tubino, F. (2004). *Las prácticas discursivas sobre la interculturalidad en el Perú de hoy. Propuesta de lineamientos para su tratamiento en el sistema educativo peruano*. Retrieved 19/09/2018 from <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/las-prácticas-discursivas-sobre-interculturalidad-en-el-perú-de-hoy-propuesta>
- Urrutia, J. (2003) 'Cambios y permanencias comunales en medio siglo: revisita a un texto olvidado', *Debate Agrario*, 35.
- Valcárcel, L. (1927) *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Minerva.
- Valdivia, N. (2013). *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. GRADE.
- Valters, C. and Whitty, B. (2017) *The politics of the results agenda in DFID 1997-2017*: Overseas Development Institute. Available at: <https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/resource-documents/11730.pdf> (Accessed: 26/09/2018).
- Vincent, S. (2012) *Dimensions of Development. History, Community and Change in Allpachico, Peru*. University of Toronto Press.
- World Bank (2015) *Indigenous Latin America in the Twenty-First Century*.
- Wilson, K. (2021). *Race, racism and development : interrogating history, discourse and practice*. Zed Books. <https://doi.org/10.5040/9781350222090>
- Zapata, A. and Rojas, R. (2013) *¿Desiguales desde siempre?: Miradas historias sobre la desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Zavala, V. (2014) 'What is Quechua Literacy for? Ideological dilemmas in intercultural bilingual education in the Peruvian Andes', in Prinsloo, M. & Stroud, C. (eds.) *Educating for language and literacy diversity*. London: Palgrave Macmillan.

## RESEÑA A...

**REIGADA, ALICIA (2022). *HISTORIA, TRABAJO Y TERRITORIO. EL CONFLICTO CAPITAL-VIDA EN LOS CAMPOS DE FRESAS DE HUELVA*. BARCELONA: UNIVERSIDAD DE BARCELONA EDICIONES. (315 págs.).**

Lourdes Méndez

*Universidad del País Vasco / EHU*

**Palabras clave:** Reseña; Etnografía; Trabajo; Perspectiva feminista; Cultivo intensivo de fresas; Huelva.

**Keywords:** Review; Ethnography; Labour; Feminist perspective; Intensive strawberry farming; Huelva.

Es probable que quien lea este libro no vuelva a comprar -y a comer- fresas como lo hacía antes de leerlo. Probable porque en él, Alicia Reigada, además de describir procesos, de analizar complejas situaciones locales y globales, de nombrar y dar voz a las mujeres y a los hombres, de Andalucía y de otras tierras, que trabajaron o que trabajan en los campos de fresas, hace mucho más: logra que esas abstracciones que son los conceptos – trabajo, reproducción social, etnicidad, clase, relaciones sociales de sexo, cadenas globales agrícolas, cadenas globales de cuidados, naturaleza, migraciones, contratación en origen- se ciñan como guantes a la realidad empírica, a lo que viven las trabajadoras y los trabajadores de la fresa, a los tortuosos recorridos de las temporeras contratadas en origen, a las ideologías sexuales y raciales que, en los campos y en los hogares, pautan la cotidianidad. La autora logra dar cuenta de las múltiples dimensiones del conflicto capital-vida presentes en los campos de fresas de Huelva. Dimensiones que captamos,

por así decirlo, en vivo, porque ha conseguido encarnarlas en las voces, los cuerpos, las experiencias, los recuerdos, las vivencias, de múltiples agentes sociales (agricultores, jornaleros, temporeras, técnicos, expertos, trabajadoras extranjeras, cooperativas, asociaciones) anclados todos ellos en una temporalidad, en un territorio, en una cultura.

Dividido en dos partes, y abordando cronológicamente dos ciclos políticos, históricos y económicos, el libro se construye en torno a seis capítulos que, a partir de un enfoque holístico de los fenómenos económicos, se nutre de la economía política marxista y de una perspectiva feminista materialista atenta a las relaciones sociales de sexo, a la que suma la propuesta de la antropóloga usamericana que mediados los setenta acuñó la noción de sistema de sexo-género, de explorar la economía política del sexo. A lo largo de esos capítulos se pregunta Reigada cuál es el sistema de sexo-género subyacente al modelo de agricultura intensiva que analiza, interrogándose sobre cómo se imbrica con otras variables estructurales como la clase social y la etnicidad produciendo así específicos sujetos y subjetividades. Son esas preguntas, y el constante ejercicio de una cuidadosa reflexividad epistémica, las que le permiten alejarse de posiciones objetivistas sobre las categorías de sexo, clase o etnicidad para aproximarse a ellas desde un constructivismo historizado que muestra cómo dichas categorías se configuran en un tiempo, en un contexto y en el marco de relaciones sociales de producción y de reproducción -biológica y social- que nunca son estáticas. Leemos en el prefacio que el trabajo de campo, base etnográfica de la investigación, se realizó entre 2005 y finales de 2007 en dos núcleos freseros de la provincia de Huelva -Moguer y Palos de la Frontera- en los que, en la década de los sesenta del pasado siglo, empezó a materializarse el cultivo intensivo de la fresa. Esa materialización tiene una historia, global y local, que se prolonga hasta nuestros días y durante la que se configura un modelo agrícola en el que los objetivos de progreso, desarrollo y comercialización re-modelan, en un periodo temporal relativamente breve, unas relaciones sociales de producción estructuralmente atravesadas por el sexo-género, la clase y la etnicidad.

La primera parte del libro arranca, prácticamente, con la colonización agraria del primer franquismo y va desmenuzando el desarrollismo de los sesenta hasta situarnos en los noventa. Haciendo uso de numerosas referencias bibliográficas y documentales, con cuidadas tablas -en su mayoría de elaboración propia- que plasman cuantitativamente desde la evolución de las superficies de producción de fresas en Huelva, hasta su distribución territorial, los tres capítulos de esta primera parte dan cuenta de unas décadas en las que de forma progresiva se va imponiendo la idea de que cultivar fresas industrialmente conduce a Andalucía al desarrollo y al progreso. De unas décadas en las que algunos sueñan con transformar a Andalucía en la California de Europa. De unas décadas en las que se expande el cultivo intensivo de la fresa insertándose este en las cadenas agrícolas globales. Ya en esta primera parte se constata la sólida base

teórica de una investigación, antropológica, sí, pero atenta a la historia, a la sociología, a la economía, a la geografía, y a las teorías feministas que desde hace más de cincuenta años atraviesan, con mayor o menor reconocimiento, cada una de las citadas disciplinas combatiendo su androcentrismo analítico. Y se constata también, en unos tiempos en los que parecen estar de moda unas autoetnografías pseudo poéticas que tanto enseñan sobre sus autores o autoras y tan poco sobre las personas con las que a lo largo de cualquier trabajo de campo se comparte tiempo, conversaciones, silencios, miradas y conocimientos, se constata, decía, el saber-hacer etnográfico de esta antropóloga. Un saber-hacer que, sin borrarse a sí misma de la relación etnográfica, haciéndonos saber dónde, cómo y con quién está, se plasma en cómo utiliza su trabajo de campo de larga duración, sus numerosas y actualizadas observaciones y entrevistas, para poblar de personas, de voces, de vida, las páginas de este libro.

Así, mientras que Rosario, la temporera, recuerda cómo se movilizaron durante la Transición y rememora piquetes y manifestaciones, los testimonios de Andrés y de Esperanza ayudan a entender cómo actúa el sistema de sexo-género y el conflicto de clases en el marco establecido por el trabajo de las familias jornaleras. Y en esa misma línea que compagina descripción etnográfica, capacidad analítica y reflexividad epistémica, las cuatro trayectorias laborales y vitales recogidas en el epígrafe 2.5 y la especie de sinonimia entre administrar la casa y administrar el campo expuesta en el epígrafe 2.6, nos adentran en cómo han ido evolucionando las explotaciones y ya deja entrever la desigual posición que, en la nueva agricultura, ocuparán mujeres y hombres. La primera parte se cierra con un capítulo en el que se analiza la crisis del modelo agrícola que se implantó en Huelva en los sesenta del pasado siglo haciendo que el territorio se fuera especializando para producir en fresco e intensivamente. Una crisis con dimensiones políticas, económicas, tecnológicas y ecológicas que afecta a la reproducción social de ese modelo agrícola, que nos sitúa ante la colisión capital-naturaleza, y que añade nuevos componentes al conflicto capital-vida, colisión y conflicto vinculados al mundo del trabajo y que se expresan, desde mediados de los noventa, en las políticas de contratación en origen cuyos efectos materiales e ideales examina la autora en la segunda parte de su libro.

Una segunda parte que se inicia entretejiendo testimonios y recuerdos en presencia de una antropóloga que escucha, pregunta y describe que estaban “sentadas en torno a una mesa camilla que nos protege del frío que hace en las viviendas ubicadas en las fincas, carentes de aislamiento alguno, Dolores Gómez me habla sobre el abandono del trabajo en el campo, y lo hace desde su propia experiencia” (p.141). Dolores, en efecto, le cuenta su propia historia y la de su familia. Le cuenta que “vienen menos familias andaluzas porque el trabajo en el campo no es un trabajo para prosperar” (p.142). Y tras Dolores, otras voces toman el relevo, como la de Rosario Cabrera, que insiste en que a medida que los hombres abandonan el trabajo en el campo, las mujeres se incorporan

a él: “el campo de Huelva lo hemos salvado las mujeres [...] hacíamos todo” (p.143). O como la de la sindicalista Ana Hernández, que incide en la creciente feminización del trabajo en el campo. Página tras página descubrimos cómo llegan a los campos de Huelva los programas de migración temporal, cómo se va feminizando el trabajo, cómo -y quienes- perfilan las cualidades de la ‘trabajadora idónea’ y cómo, en definitiva, desde finales de los noventa se produce un reemplazo de la mano de obra en los campos de fresa de Huelva cuya complejidad, implicaciones y conflictos de sexo-género, étnicos, sexuales y de clase solo se entienden si, y Alicia Reigada lo hace, se examina ese hecho social sin desgajarlo del cómo se organiza socialmente el trabajo en la vida cotidiana. Una perspectiva feminista materialista que gana en potencia analítica cuando, como hace la autora del libro, se articula con un enfoque holístico de los hechos económicos. Adoptar esa perspectiva y ese enfoque significa analizar, articuladamente, el trabajo, la reproducción social y la vida cotidiana (ver cap.2). Significa también ahondar en las corporeidades sexuadas, sexualizadas, racializadas de unas mujeres, todas temporeras, todas migrantes, -polacas, rumanas, marroquíes, rumanas gitanas, búlgaras, ucranianas, colombianas, senegalesas, filipinas, ecuatorianas (Tabla 2, p.200)- cuyos cuerpos no son sólo percibidos y valorados como cuerpos de trabajadoras. En el capítulo 2, se ahonda en los tortuosos vericuetos de la economía política del sexo. Una economía que abarca hechos sociales en apariencia tan ajenos los unos a los otros como las prácticas de segmentación laboral: “cada vez mete a más mujeres extranjeras porque nosotras, a lo mejor tengo que ir al médico, pues no voy hoy al trabajo, y esa gente va a diario (Paqui Sánchez, almacenera)” (p. 231); la segregación espacial: “Bueno, una casa como un barracón. No era una casa. Con humedad, ni un armario ni nada, con maleta en el suelo, ropa húmeda (Kati Wozniak, temporera polaca)” (p. 244); los mecanismos de control de las trabajadoras, que incluyen prohibición de salidas nocturnas; o las relaciones entre contratación, trabajo y sexualidad, relaciones que adquieren nuevas dimensiones con la llegada de temporeras de países del Este gracias a las políticas de contratación en origen.

Una descripción etnográfica nos traslada a una explanada de Palos de la Frontera ayudándonos a tomar conciencia de esa realidad en la que se entrelaza la sexualización de los cuerpos de las temporeras de los países del Este, los ideales de belleza asociados con las tonalidades de la piel, el color de los ojos y del cabello, y la sexualidad masculina heterosexual encarnada en agricultores y técnicos: “cerca de cuatrocientas mujeres aguardan inquietas y cansadas a que se les adjudique una finca [...] Los productores [...] se agrupan tras los técnicos planteando sus quejas y preferencias: “te voy a dar lo que te toque”, responde uno de los técnicos [...] “¡Son todas feas!”[...] “¡Pónmelas buenecitas!”[...] “No, yo es que pasaba por aquí por si hay una que te sobre. Lo que sea [...] aunque sean feas”. “Ni altas, ni rubias, ni guapas, ni feas”, responde el técnico. El proceso, que suele durar varias horas, continúa” (pp. 256-7). Y tras la descripción, un

análisis teórico feminista materialista sobre los cuerpos y las sexualidades que, una vez más, se fundamenta empíricamente nutriéndose de las voces de los y las protagonistas de la etnografía. Insisto, de los y las protagonistas que, a lo largo de todo el libro, nos permiten rastrear, a diferentes niveles, cómo se elaboran unas relaciones sociales entre los sexos en las que la imbricación sexo, etnicidad y clase ocupa un lugar central.

El último capítulo es, en cierto modo, una especie de síntesis que reúne las diferentes problemáticas abordadas, pero no con el objetivo de poner un punto y final, sino con el de complejizar aún más si cabe el análisis del conflicto capital-vida en los campos de fresa de Huelva. Conflicto entre propietarios y trabajadores, entre producción y distribución, entre dinámicas globales e historia local. Alicia Reigada se adentra en este breve capítulo en la economía moral en las cadenas globales agrícolas para, desde un enfoque dialéctico, explorar qué significado tienen, para quienes, y con qué consecuencias, abstracciones como la dignidad, la justicia o el derecho. Abstracciones cuyos significados son indisociables de un sistema de valores que concierne a mujeres y hombres, a patrones y trabajadoras, a lo público y a lo íntimo, y capaz de orientar acciones, reivindicaciones y denuncias que aúnan lo moral y lo político. Acciones, reivindicaciones y denuncias que van emergiendo en los campos de fresas de Huelva y dando lugar a la creación de redes de solidaridad en las que, como no puede ser de otro modo, el sexo, el parentesco y la nacionalidad ocupan un lugar central. Así, de la denuncia moral de la temporera polaca Ana Podolski “Mi jefe no era bueno. [...] No nos sabía respetar” (p. 288), se pasa a la posibilidad de una denuncia política: “con el tiempo, pues ya hablas español, y ya sabes que si tienes algún problema puedes ir a la cooperativa” (p. 288), y se acaba configurando redes de solidaridad: “nos ayudamos mucho entre nosotras, sobre todo las que llevan más tiempo y conocen” (p. 288).

Hay libros que, además de contribuir a incrementar el conocimiento antropológico gracias a su sólida base etnográfica y a su rigor analítico, conmueven a quienes los leen. Este es uno de ellos. Conmueven porque sus protagonistas no son entes abstractos, no son categorías analíticas desencarnadas, son mujeres y hombres que habitan un tiempo, una historia, un territorio. Son ellas y ellos, sus historias, experiencias, trayectorias y sueños, quienes nos hablan desde las páginas de este libro. Ellas y ellos quienes nos interpelan, quienes nos hacen ver, pensar y sentir el conflicto capital-vida en los campos de fresas de Huelva.

## RESEÑA A...

**ÁLVAREZ, YAGO (2023). *PESCAR EL SALMÓN. BULOS, NARRATIVAS Y PODER EN LA PRENSA ECONÓMICA*. MADRID: CAPITAN SWING. (184 págs.).**

Jose Mansilla

*Universitat Autònoma de Barcelona*

**Palabras clave:** Reseña; Prensa económica; Pensamiento crítico; Manipulación; Producción de sentido; Gramsci.

**Keywords:** Review; Economic press; Manipulation; Critical thinking; Production of meaning; Gramsci.

Según una conocida anécdota, una vez triunfante la Revolución Cubana de 1959, la élite del Ejército Rebelde se reunió para distribuir los cargos del nuevo Gobierno. Uno a uno fueron adjudicándose las vacantes de cara a la nueva etapa hasta que llegó el momento de nombrar al Presidente del Banco de Cuba. -¿Quién de aquí es economista?- preguntó el que organizaba el evento. Inmediatamente, Ernesto “Che” Guevara levantó la mano: -¡Yo!- gritó el argentino. Una vez finalizada la sesión, un compañero se acercó al Che y le preguntó: -¿Tú eres economista? Pensaba que eras médico...-. A lo que éste respondió: -¿Economista? Creí que había dicho *comunista*-. Más allá de la verosimilitud de la anécdota, y de las mil y una versiones de la misma, lo cierto y verdad es que todos deberíamos, como el Che, llevar un economista dentro; un economista no en el sentido de tener una licenciatura o en grado en economía, sino en el de contar con unos conocimientos mínimos para, como dice el perfil del autor del libro aquí reseñado, “no te joda un economista”.

Porque *Pescar el salmón. Bulos, narrativas y poder en la prensa económica*, de Yago Álvarez, recién editado por Capitan Swing, persigue precisamente eso, dotar al lector de unas herramientas mínimas, no tanto para tener un amplio conocimiento de economía o para evitar las páginas salmón de los periódicos ante la evidencia de los intereses, las informaciones sesgadas o la falta de verosimilitud de mucho de su contenido, sino para enfrentarse a ellas, separar el grano de la paja y, de esa manera, tener un conocimiento crítico y acerado de la información que éstos normalmente nos ofrecen. Y para ello el libro se encuentra dividido en siete capítulos, cada uno de los cuales se centra en alguno de los aspectos que Yago Álvarez, a la sazón, además de periodista de *El Salto*, licenciado en administración de empresas, persigue destripar de la prensa económica española.

En el primero de ellos, este *economista cabreado* pone el acento en la alta consideración que algunos medios nos ofrecen, no solo de la economía como ciencia social, aunque plagada de matemáticas y estadísticas, sino de los propios economistas como nuevos *Sabios de Sión*, personajes de cuyas bocas solo podría asomar la verdad absoluta. No obstante, esa *supuesta* verdad absoluta se halla en buena medida plena de un vocabulario que ha sido construido conscientemente de forma oscura con un doble objetivo: hacer necesaria la interpretación de los *Sabios*, por un lado, y ocultar que, casi siempre, se encuentra rellena de ideología, por otra.

El segundo de los capítulos está dedicado a realizar un breve recorrido por la historia de la prensa económica. Desde sus inicios como hoja de precios y más cifras en relación con el comercio internacional y las mercancías intercambiadas, pasando por su posterior desarrollo independiente y como complemento de la prensa ordinaria, hasta llegar a convertirse en un poderoso elemento cuyos titulares, en manos de compañías globales, cuentan con la capacidad de influir en las políticas económicas de países completos. Este mismo capítulo recorre, además, el nacimiento, siempre tardío, de la prensa económica española y traza un pequeño mapa de sus cabeceras más importantes y conocidas, desde *Cinco Días*, vinculada al Grupo PRISA o *Expansión*, de Unidad Editorial, hasta llegar a los nuevos medios *online* y su capacidad, mediante el uso de las redes sociales y la capacidad expansiva de los algoritmos, de generar bulos y *fake news*.

El libro continúa desgranando una por una las principales “técnicas de manipulación y desinformación” (2023: 55), según palabras del propio autor, mediante las cuales los medios de comunicación económica tratan, siempre jugando al límite entre la verdad y la mentira, de crear opinión y pensamiento entre sus lectores. Desde los juegos de palabras, *weasel words*, o negar la participación en los textos a las voces críticas, pasando por proyectar cifras de forma que queden descontextualizadas o sean incomprensibles hasta utilizar, como se ha comentado antes, una jerga ininteligible, muchas veces inventada, que no persigue otra cosa que la de dar pasos en la batalla por la victoria en la hegemonía

cultural. Recordando a Gramsci (1981), el sentido común no es más que una concepción del mundo impuesta por *uno de los muchos grupos sociales* que conforman la sociedad. De esta forma, los relatos construidos, mediante la utilización de estas técnicas, por los medios de comunicación económicos generalistas persiguen la creación de un sentido común neoliberal al servicio de los poderes económicos que se encuentran detrás.

Los sistemas clasificatorios son marcos conceptuales mediante los cuales los individuos y los grupos que conforman ordenan la información que reciben del mundo en el que se desenvuelven. Estos sistemas no son naturales, sino que están creados socialmente. La narrativa económica de la prensa salmón, tal y como relata el autor en el capítulo cuatro, tiene como objetivo la construcción de estos marcos mediante los que los lectores pasan a evaluar, en este caso, las políticas económicas propuestas por los grupos políticos y los intereses materiales más afines a las políticas neoliberales. Es así que, a modo de ejemplo, leeremos una y otra vez las bondades del sistema de libre mercado que impera en la economía norteamericana, pero no que este país, el primero del mundo en Producto Interior Bruto (PIB) cuenta con una Tasa de Mortalidad Infantil, niños y niñas que mueren antes de los 5 años, que dobla a la española (5,42 por cada mil nacimientos, frente a 2,6 para el año 2020), precisamente por el dominio de ese mismo sistema (Ely y Driscoll, 2022).

Yago Álvarez continúa *desnudando* el sector de la prensa económica evidenciando que, como en el cuento de Andersen, *El traje nuevo del Emperador*, “el rey está desnudo”. Y está desnudo por la simple razón de que, con solo rascar un poco, es posible ver quiénes se encuentran detrás de la figura del “experto”, economistas afines a los postulados neoliberales y los medios que los llaman, o los lobbies, *think tanks* y organismos internacionales y agencias que, en condición de cuasi-monopolio, ofrecen la gran mayoría de las noticias económicas oportunamente filtradas. Así que, si como reza esa famosa frase que recorre las Facultades de Economía españolas, en la “universidad no se enseña economía, se enseña capitalismo”, los medios, mediante la presencia seleccionada de personas y entidades no cubren la economía, sino capitalismo.

Una de las claves del libro es subrayar la fragilidad de los medios de comunicación en su nivel económico, no solo los medios clásicos, sino también las nuevas figuras aparecidas en internet. Esta fragilidad, acentuada tras la crisis de 2008, llevó al despido de un gran número de periodistas y a la contratación de muchos nuevos y nuevas que se encuentran sometidos a la presión de la precariedad de sus sueldos y contratos, así como a la necesidad imperiosa de producir contenido sin parar. Este coctel ha llevado a los medios a depender aun más de la publicidad, herramienta importante en manos de las empresas que quieren ver publicadas noticias afines, pero también a desarrollar nuevos mecanismos para conseguir ingresos, como el *brandend content* o contenidos

patrocinados, los eventos, etc. Esto cuando no han entrado directamente en su consejo de administración por contar con participación accionarial y, como titiriteros, mueven a sus anchas los hilos de las redacciones.

Por último, el libro muestra un amplio abanico de herramientas para luchar contra toda esta desinformación; una serie de preguntas que, como lectores de prensa económica, nos hemos de hacer cuando nos enfrentemos a los artículos, reportajes y opiniones publicadas en los grandes, y no tan grandes, medios de comunicación económica: ¿quién paga el medio?, ¿quién lo escribe?, ¿qué expertos participan? o ¿qué lenguaje usa? son algunas de las preguntas que, a modo de *check lists*, nos propone Yago Álvarez.

En definitiva, sencillo y rápido de leer, y con un punto optimista, algo no tan novedosos en los tiempos que corren, el libro recoge y pone, negro sobre blanco, todos aquellos pensamientos e intuiciones que muchos de nosotros y nosotras tenemos en torno a la prensa salmón. Se echa en falta una mayor riqueza de referencias bibliográficas y hay algún que otro error de magnitudes, pero nada que no pueda salvar el hecho de que, tal y como gritó el Che, nos prepare para decir que... ¡yo también soy economista!

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, Yago (2023) *Pescar el salmón. Bulos, narrativas y poder en la prensa económica*. Madrid: Capitan Swing

Ely, Danielle M. y Driscoll, Anne K. (2022) Infant Mortality in the United States, 2020: Data From the Period Linked Birth/Infant Death File. *National Vital Statistics Reports*, 71(5) Disponible en: <https://www.cdc.gov/nchs/data/nvsr/nvsr71/nvsr71-05.pdf>

Gramsci, Antonio (1981) *Cuadernos de la cárcel*. Tomo III, México, D. F.: Era S. A.

## OBITUARIO...

### NOTAS PARA EL RECUERDO DE ANTONIO LIMÓN DELGADO (1950-2023)

Fuensanta Plata García  
*Consejería de Cultura, Turismo y Deporte*

Esther Fernández de Paz  
*Universidad de Sevilla*

Las personas que nos aproximamos a la disciplina de la antropología en los últimos años setenta y primeros de los ochenta del pasado siglo XX, completábamos nuestra formación académica, entonces sin especialidad ni grado, en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, desarrollando las tareas que se nos marcaban como alumnado en prácticas. De las primeras cuestiones que saltaban a la vista en el museo, además de, obviamente, la colección etnográfica y la juventud del director, era la puesta en servicio de una cocina donde eran preparados desayunos y comidas y se practicaba un comensalismo colectivo muy útil para la integración y el conocimiento de aquella institución. Su director, don Antonio Limón Delgado, nos recibía siempre con agrado y mucha seriedad profesional, que subrayaba vistiendo riguroso traje con corbata y usando el tratamiento de usted.

No obstante, frecuentemente, era él quien nos acompañaba en nuestros cometidos, especialmente en horario de tarde, recibiendo en aquellos momentos lecciones magistrales sobre teoría y método de etnología y etnografía, amén de hacernos partícipes

de sus pensamientos sobre la teoría antropológica, Andalucía, la tradición y el cambio y otras muchas cuestiones que eran objeto de debate y reflexión y que nos han servido para el ejercicio de nuestras respectivas profesiones. Y es que Antonio Limón, además de profesor universitario, que lo fue, fue ante todo un maestro; además de alumnos, que lo siguen recordando con respeto y cariño, ha tenido discípulos incondicionales, muy pronto convertidos en amigos de por vida.

Nacido en Alosno (Huelva) en 1950, comenzó a estudiar Filosofía y Letras en la Universidad de Sevilla aunque concluye la carrera en la Complutense de Madrid, licenciándose en las especialidades de Psicología y de Historia Antigua en 1974, comenzando a impartir clases de Etnología en dicha institución en ese mismo año. En 1977 accede al Cuerpo Superior Facultativo de Conservadores de Museos, obteniendo plaza en el de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, donde fue el director y alma de la institución hasta su jubilación en el año 2010.

Durante ese largo periodo, a base de luchas con las administraciones y autoridades políticas competentes, o *incompetentes*, como diría el, consiguió empezar a convertir en museo lo que no eran más que unas cuantas salas de exposición. Había que inventariar todas aquellas piezas con algo más que los datos morfológicos; había que investigarlas y contextualizarlas para que esos objetos pudieran hablar de cultura; había que aumentar esas colecciones con un plan detallado para ir trazando un discurso científico. Y para ello se necesitaban talleres adecuados, una biblioteca especializada tanto en museología como en el ámbito concreto de las colecciones, almacenes equipados, el indispensable material técnico y, sobre todo, personal especializado. Nada de eso existía. Aquella generación fuimos los privilegiados voluntarios que trabajamos al lado de ese entusiasta director, que, por supuesto, era el primero en “remangarse” y faenar cuanto hiciera falta.

Todo ello combinado con trabajo de campo directo, como el que le llevó a recorrer Andalucía para recoger documentadamente las piezas de cerámica que iban a formar parte de la exposición. A su vez, apoyó muchas de nuestras primeras investigaciones, dentro de un gran proyecto de documentación etnográfica de oficios tradicionales, al tiempo que organizaba encuentros en el museo con los alumnos de antropología de la universidad, para la puesta en común de todas las que se estuvieran realizando. Sin obviar los proyectos de investigación de larga duración que dirigió, como el de *Fuentes Etnológicas Regionales* o el de *La estructura de la familia en Andalucía: Régimen de residencia y régimen económico*, por citar algunos.

En el prólogo de su obra *Costumbres populares andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte* (Sevilla, 1981), transcripción de las fichas de Andalucía de la Encuesta del Ateneo de Madrid de 1901, anotaba «por una vez devolvamos a los lectores de esta región lo que tan afanosamente recopiló sobre ella el Madrid de 1900», párrafo que demuestra el

espíritu crítico con el que abordó todas las tareas de su vida, algunas tan prolijas, además de útiles y prácticas para el conocimiento de la cultura andaluza, como la de desentrañar las anotaciones de los muchos documentos redactados a principios del siglo XX y que permanecían inéditos en la institución que los encargara hasta ese momento. De ahí que posteriormente se embarcara en un trabajo exhaustivo para intentar llevar a cabo una *Edición crítica de la Encuesta del Ateneo de Madrid sobre las costumbres españolas de Nacimiento Matrimonio y Muerte*.

Asimismo, Antonio Limón fomentó la documentación filmada de procesos artesanales y defiestas populares, creando un gran banco de imágenes que todavía hoy son proyectadas en el museo. De igual modo, ideó en aquellos años un sistema de video-inventario automatizado, con la importante finalidad de facilitar el contexto, y por tanto la investigación antropológica, a partir de las piezas tanto expuestas como almacenadas. Y qué decir de aquellos inicios en la informatización de los museos, como su proyecto *Odiseus. Paquete integrado para la gestión de bases de datos en Museos*.

Y es que Antonio Limón fue un gran adelantado a su tiempo. Por aquel entonces muy pocos entendían el significado del concepto de patrimonio y menos aún el de patrimonio etnológico. De hecho, fue a él a quien el Ministerio recurrió para asesorarse en la redacción de los artículos que lo iban a definir en la nueva Ley de Patrimonio Histórico que se aprobaría en 1985: primera vez que se decretó la protección de unos bienes no necesariamente bellos ni antiguos, además de proteger los conocimientos y actividades provenientes de técnicas tradicionales. Aunque entender el concepto de tradición era otra batalla, que ni aún hoy día está ganada.

En su libro *Andalucía, ¿tradición o cambio?*, obra publicada en 1988, comenzaba diciendo: «Desde hace un par de siglos Andalucía parece que llega tarde a todo. Como si anduviese más lentamente que el resto del país. No creo que los andaluces se hayan acostumbrado a ser los últimos pero de cuando en cuando, se notan rasgos de cierta resignación que uno no sabe bien cómo interpretar. A veces, se ve que la gente de esta tierra duda la hora de dar ciertos pasos hacia adelante, como si recelasen del progreso y miraran los cambios con desconfianza.» Este pensamiento sobre la tradición y el cambio en la cultura andaluza, la postura de la sociedad ante el denominado “progreso”, el papel de la clase política, fue constante en su vida y en su obra. Quienes le conocimos le debemos conocimientos, muchos conocimientos, sobre etnografía, museografía y museología, Andalucía y la cultura en general, pero también el habernos inculcado como raíz fundamental de nuestra profesión el observar y constatar el dudoso *equilibrio*, o mejor *desequilibrio*, entre la tradición y el cambio cultural.

Mucho de ello transmitió en sus años como profesor asociado de la asignatura *Métodos y Técnicas de la Antropología Social* en la Universidad de Sevilla, además de en los

incontables órganos asesores estatales y autonómicos en los que colaboró y presidió: Junta Superior de Etnología del Ministerio de Cultura, Junta de Calificación, Valoración y Exportación de Bienes del Patrimonio Histórico Español del Ministerio de Cultura, Comisión Andaluza de Etnología y Comisión Andaluza de Bienes Muebles de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, además del Consejo de Administración de la Sociedad Internacional Artifex de la UNESCO. Igualmente impulsó el Cuerpo de Conservadores de Patrimonio y de Museos de la Junta de Andalucía. Sin olvidar que también fue presidente de ASANA y que la asociación tuvo su sede en el propio museo durante varios años.

Siempre tan generoso con su tiempo, cualquiera de las tantas y tantas horas de tranquila conversación y debate sobre los temas más inimaginables, fue para nosotras un campo de aprendizaje, dada su enorme erudición, sus profundas reflexiones y su meditada filosofía de las pequeñas y grandes cosas de la vida. Sin duda hemos perdido una de las mentes más privilegiadas de los últimos tiempos pero, sobre todo, hemos perdido a un grandísimo ser humano.

Adiós, Antonio Limón, hasta siempre.